المجلس الأعلى للثقافة

نظرات حول الإنسان

تأليف : روجيه جارودى
ترجمة : د. يحيى هويدى

نظرات حول الإنسان

تأليف

روچيه جارودى

ترجمة

الدكتور يحيى هويدى

القاهرة
١٩٨٣

الترجمة العربية للكتاب :

PERSPECTIVES

DE L'HOMME

Par

Roger Garaudy

كلمة للمترجم

روجيه جارودى مؤلف كتاب « نظرات حول الانسان » الذى أقدم اليوم ترجمته الى القارىء العربى مفكر فرنسى معاصر ، عرف فى أول حياته بميوله الماركسية بل بعضويته فى المكتب السياسى للحزب الشيوعى الفرنسى • ولكنه ما فتىء منذ عام ١٩٥٦ يجرى حوارا فكريا مع الماركسية الجامدة التى تحجرت فى قوالب بعينها منعتها من الاستجابة لروح العصر• ولهذا نجده فى ذلك العام نفسه يمتنع عن اعادة نشر رسالته للدكتوراه وهى « النظرية المادية فى المعرفة » ، ويتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع انسانى • ومن ثم نجده ينقد الماركسية المتقولبة ، ويؤكد فقط على الطابع الجدلى فيها ، بل ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى • على نحو ما يتضح بصفة خاصة فى كتابه « ماركسية القرن العشرين « وفى كتاب « نظرات حول الانسان » • وانتهى به الأمر الى أن فصل من عضوية الحزب الشيوعى • وفى هذه الأعوام الأخيرة يتجه جارودى الى الدراسات المقارنة للحضارات المختلفة ، فيجرى حوارا مفيدا فيما بينها فى عدة كتب هامة نذكر منها على سبيل المثال « حوار الحضارات » • ولا يمانع مثلا أن تصل حضارة ما تقوم أساسا على الدين كالحضارة الاسلامية الى صورة ما من صور الاشتراكية • وهذا الاتجاه الحضارى عند المفكر روجيه جارودى نجد بذوره واضحة أيضا فى كتاب « نظرات حول الانسان » حيث يقدم لنا فيه نماذج متعددة للانسان : الانسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة ـ الانسان فى الفلسفة الكاثوليكية ـ الانسان فى الفلسفة الوجودية المؤمنة أو فى السقراطية الجديدة المسيحية ـ الانسان فى الفلسفة الشخصانية ـ الانسان فى فينومينولوجية الطبيعة عند الأب تيبار دى شاردان ـ الانسان فى الفلسفة البنيوية (البنائية) ـ الانسان فى الماركسية (وسوف تظهر الترجمة العربية خلوا من هذا الفصل الأخير) • وفى تطوره الأخير ، أشهر جارودى اسلامه وأطلق على نفسه اسم رجاء جارودى •

والميزة الكبرى لهذا الكتاب أننى منذ أخذت نفسى بنقله الى العربية من سنوات بهدف اغناء المكتبة الفلسفية العربية ، أنه بدا لى منذ ذلك الحين وما زال يبدو فى ناظرى حتى الآن ــ أنه واحد من أفضل الكتب التى تضم بين دفتيها معالم الفلسفة الفرنسية فى تطورها المعاصر ، وعلى نحو ما تتضح عند رجالها البارزين • وبالتالى فقد اشتمل الكتاب على آراء هؤلاء الفلاسفة ، وعلى ذكر لأهم مؤلفاتهم ، وعلى نصوص كثيرة مقتبسة منها من شأنها أن تلقى ضوءا كافيا على وجهات نظر أصحابها • الأمر الذى يفتش عنه اليوم طالب الدراسات الفلسفية فلا يكاد يجده ، ويتطلع الى التزود به كذلك المثقف العادى الذى يحرص على انماء فكره وتنوعه • وأيضا فان مؤلف الكتاب بعد أن ينقل بقدر كبير من الموضوعية آراء الفلاسفة الذين يعالجهم يحرص على أن يتابع مع كل فيلسوف ما أطلق عليه اسم « الحوار بين الأحباء » ، وذلك بأن يأتى برأى الفيلسوف نفسه فى طريقة تناوله ــ تناول المؤلف ــ لفلسفته ومدى اتفاقه واختلافه معه فى معالجته لأفكاره •

وليس من شك عندى فى أن كتابا كهذا يسد فراغا فى المكتبة الفلسفية العربية • رأيت بالاقدام على ترجمته أن تكتمل به صورة لا بأس بها للاتجاهات الفلسفية الكبرى ، شرعت فى تقديمها مترجمة الى القارىء العربى فى كتابين سابقين هما كتاب « مشكلات ما بعد الطبيعة » تأليف بول جانيه وجبريل سياى مكتبة الأنجلو ١٩٦١ ــ وكتاب « نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة » تأليف جان لاكروا ــ بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين ــ دار المعرفة ١٩٧٥ • والكتابان من ترجمتى نقلا عن الفرنسية •

القاهرة فى ١٩٨١/٣/٥

يحيى هويدى

تنبيـــــه

(الطبعة الرابعة : ظهرت عام ١٩٦٩)

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٥٩ .

وكان هدفي منه أن أقترح أن الماركسية ، من خلال نقد باطني وشامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر ، تستطيع أن تستوعب في داخلها ، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما قدمه عصرنا من اضافات حية حول تصور الانسان . وذلك لأنه اذا كان ثمة صراع بين الحلول ، فان المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع . واذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره فان من واجبها أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر .

والمنهج الذي طبق في هذا الكتاب منذ عشر سنوات ولأول مرة ، وهو الذي قام على اجراء « حوار بين الأحياء » ، بأن ينشر الكتاب عقب كل دراسة يقوم بها حول فكر مفكر معين ، اجابة هذا المفكر نفسه ، هذا المنهج قد أتيح له منذ ذلك الحين انتشار واسع . وذلك باعتبار أن الحوار هو أكثر ما يميز أسلوب الحياة العقلية والحياة السياسية في وطننا . واننا لنشعر بالرضى اذ استطعنا أن نسهم في تنمية الحوار عن طريق هذه الاضافة الأولى . الأمر الذي كان في الوقت نفسه مبررا لاعادة طبع الكتاب .

ولم نشأ أن نغير من الفصول القديمة للكتاب ، حتى في المواضع التي غيرنا من فكرتنا حولها . وذلك لأن الكتاب بالصورة التي كان قد ظهر بها سيظل وثيقة ينبغي أن تحتفظ بطابع الفترة التي ظهر فيها . وفضلا عن هذا ، فان الاتجاه العام للكتاب الحالي لا يتعارض مطلقا مع الصورة التي ظهرت له منذ عشر سنوات .

لكن كان من الضرورى أن أجعل النص متوائما مع الفترة الحالية٠ ولهـذا أضفت اليه فصلين نتيجـة للتطور الذى حققه مذهب البنيانية طوال العشر سنوات الأخيرة ، ونتيجة لما رأيته مناسبا من أن أضـع مكان العرض السابق للماركسـية فصلا جديدا به اجابة مبـاشرة عن التساؤلات التي تثار اليوم حول اتفاق الماركسية مع متطلبات العصر ٠

د ٠ ج

تنبيـــه
(للطبعة الأولى)

بالقدر من الموضوعية الذى يسمح به عمل كهذا ، فان هذا الكتاب يرسم لوحة للتيارات الرئيسية فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

وهو يطمع فى أن لا يقف عند مجرد الوصف . بل يسعى الى آن يستخلص من التحليل النقدى للوجودية وللفكر الكاثوليكي وللمازكسية ما يمكن أن يكون بينها جميعـا من لقاءات . وذلك فى جهـد مشترك للوقوف على « الانسان الكلى » .

والفهم المتسرع لهذه التيارات لن يفضى بنا الا الى الفوضى . وذلك لأنه اذا كانت المشكلات التى تضعها الحيـاة مشتركة بين الجميع ، فان الحلول التى تقدم لهـا ، على العكس من ذلك ، تتصـادم . لكن النقد الباطنى الشامل لهذه التيارات يستطيع على الأقل أن يوحى لنا بالحركة الديالكتيكية التى يعتزم فيها الفكر الماركسى ، لأنه يعكس الديالكتيك الموضوعي ، أن يتجاوز أهم ما قدمه عصرنا من اضافات حية حول مفهوم الانسان مع احتوائها جميعا .

ولقد فرضنا على الفلاسفة المعاصرين العرض الذى قدمناه لمذاهبهم وللمذاهب التى يعدون ممثليها الحقيقيين . لكننا لم نغفل ملاحظاتهم لكى نجعل العرض أكثر موضوعية . بل وطلبنا منهم أن يظهرونا على المشاكل التى يثيرها تفسيرنا لهم . والاجابات التى تفضلوا بارسالها لنا منشورة برمتها فى هذا الكتاب ، فى نهاية كل فصل . وليس من هدفنا بعد نشر كل رسالة أرسلها لنا صاحبها أن نثير معه جدلا حولها ، لعلمنا بأن الفصل الأخير من الكتاب عن الماركسية سيقدم اجابة على اعتراضاتهم .

واننا لنتقدم هنا شكرنا الخاص لجميع الفلاسفة الذين سيقرأ لهم

القـــارئ فى هذا الكتاب . نشكرهم على ما قدموه من نقـد ، وعلى ما أسهموا به فى هذا الحوار .. وهم :

السيد/ جان بول سارتر	عن الفلسفة الوجودية
السيد/ جبريل مارسل	عن (النيوسقراطية) المسيحية أو السـقراطية الجـديدة
السيد/ جان لاكروا	عن فلسفة الشخصانية الانسانية
السيدان/ تريمونتا وكوينو	عن مؤلفات الأب المحترم تيبار دى شاردان
السيد/ هنرى والون	عن الماركسية (١) .

فانه بفضل وعيهم استطاع هذا العمل أن يصل الى الهدف الذى سعى اليه وهو أن يدير حوارا بين المعاصرين الأحياء فى نظرات حـول الانسان.

ر . ج

---

(١) لم يشتمل هذا الجزء من الترجمة العربية لكتاب جارودى على الفصل الرابع منه وهو الخاص بالفلسفة الماركسية ورد هنرى فالون عما كتبه جارودى فيه . (المترجم)

مقدمة عامة

عند منابع الفلسفة الفرنسية المعاصرة

تضع الحياة المشكلات · والفلسفة تقدم الاجابات لها ·

ومنذ ثلاثين عاما ، كان لزاما علينا أن نقدم اجابات حول نوعين من المشكلات :

المشكلات التى تثيرها أزمات وثورات العصر ·

والمشكلات التى تضعها أمام الانسان قدراته التى زودته بها العلوم والتكنولوجيا ، وكلها من خلقه ·

وهـذه المشكلات بنوعيهـا قدمت لنا مصـادرين حيين للفلسفة المعاصرة ·

وأصبحت العودة الى النبع أمرا ضروريا ·

(١)

الحياة تضع المشكلات ـ أزمات وثورات
من التاريخ والفكر

المشكلة الواقعية العملية التي وضعتها مثلا فلسفات الوجود لنفسها وأمام الانسانية هي أن تعطي للوجود الانساني معنى وقيمة ، وأن تقرر ما اذا كان هذا الوجود يستحق الاستمرار أم اذا كان من واجبنا أن نضع حـــدا لاستمراره • ووجودنا يتوقف على القرار الذي نتخذه في هـذا الشأن •

وعندما نتحدث عن وجودنا فاننا نقصد به وجود النوع • وذلك لأن الأمر هنا ليس انتحارا فرديا • والمشـكلة ليست تلك التي أثارها كبريلوف في قصة « دستيوفسكي » المســماة « الذين أصـابهم مس من الجن » •

فلم يعد اليوم مصير الانسان أو مصير مجموعة من الناس هو الذي نضـعه في الميزان ، وانما مصير الانســانية جمعاء • ووجود الانسانية يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن :

« فاذا كانت الانسانية كلها ستستمر في الحيــاة فلن يكون ذلك لأنها كانت قد ولدت ، بل لأنها كانت قد قررت لحياتها الاستمرار • وذلك لأنه لم يعد هناك وجود « للنوع الانساني » • اذ أن المجتمع الانساني الذي جعل من نفسه حارسا للقنبلة الذرية سيكون أعلى قيمــة من أي مستوى عرقي طبيعي خضع له فيما مضى ، لأنه مسئول عن حياته وعن موته ، وأصبح لزاما عليه كل يوم بل وكل دقيقة أن يقرر موافقته على الحياة • وهذا هو ما نشعر به اليوم في حسرة » (١) •

---

(١) جان بول سارتر : مجلة الأزمنة الحديثة ، العدد رقم ١ ـ التمهيد ـ ويقول جبريل مارسل أيضا : « اليوم يجد الناس أنفسهم في مواجهة واقعة لم يكن في وسع أحد أن يتخيلها في بداية القرن : انهم يعلمون أن في استطاعتهم تدمير الكون » •

لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها ،تقوى ، لأن الحيـــاة الانسانية أصبحت بحاجة الى تبرير ، وأصبحت امكانية الانسان تطرح مشـــكلات كبرى مثل مشـــكلة الاختيار ، ومشكلة الحـــرية ، ومشـــكلة الأهداف .

واليـــوم تجاوزت هـــذه المشـــكلات جدران المدارس والجامعات . وأصبحت مشكلات جميع الناس . ولعبت التكنولوجيا دورا حاسما بأن أخذت تدعو كل انسان الى المشاركة في مسئولياته الرئيسية . وقد أظهر لنا الأب المحترم تيبار دى شاردان كيف أنه قد تكون حول الكوكب الأرضى كله ضرب من النسيج المحكم جعل كل انسان مسئولا مسئولية مشتركة عن الآخرين جميعهم : « ان التأثير الفزيائي لكل انسان منا بعد أن كان فيما مضى أيام اختراع السكة الحديدية والسيارة والطائرة لا يتجاوز مداه بضعة كيلو مترات ، أصبح اليوم يمتد الى مئات الأمكنة . أكثر من هذا . أصبح كل فرد ، بفضل الحدث البيولوجى الضخم الذى تمثل فى اكتشاف الموجات الكهربية ــ المغناطيسية ، يشعر منذ الآن (ايجابا وسلبا) بأنه موجود فى كل البحار وكل القارات ، وأن وجوده ملتحم بكيان الأرض كلها » (١) .

أصبح الانسان كما كان يأمل ديكارت ، سيدا أو مالكا للطبيعة . لكن الى الحد الذى أصبح يستطيع منذ الآن اما أن يمحو كل أثر للحياة ويخلف وراء ظهره سعير كوكب يحتضر ، أو أن يخلق لنفسه ولكل الناس فيـــه مأوى هو جنة الخلد . بل انـــه الآن على وشك أن يضـــع يده على اكتشافات ستفتح أمامه طريقا آخر أو طرقا لا نهاية لها ستجدد له صور الحياة تجديدا لا حدود له ، وذلك عن طريق الرحلات من كوكب الى آخر وعن طريق الأمل فى الهجرة خارج حدود الكون . لم يعد شىء من هـــذا يبدو على أنه فى نطاق الأحلام . فامكانية سيادة الانســـان على الطبيعة وتملكها تماما جعلته يشعر بأنه لن يقنع بهذه السيادة ، وبأن أطماعه لن تقف عند حدود السيطرة على عالم أصبح يملك الحرية فى أن يمحوه وأن يتجاوزه الى غيره من الأكوان .

وقد وضع التقدم التكنولوجى أمام الانسان تلك المشكلة التى أوجدتها امكانياته ذاتها ، وهى : أن وجود الانسان يعتمد على القرار الذى يتخذه هو . وقد جعلت كل فلسفة حية من مهمتها القاء الضوء على هذا القرار . ووجـــدت الفلسفة الوجودية والفـــكر الكاثوليكى والفلسفة

---

(١) تيياردى شاردان : الظاهرة الانسانية . ص ٢٦٦

الماركسية وجود كل منها معلقا به • وأصبحت هذه المشكلة تمثل بالنسبة الى كل منها معيارا تقيس به قيمة الدور الذى تلعبه فى مشكلة الحقيقة •

وبالنسبة الى الماركسيين كانت المشكلة أكثر تعقيدا من قدرة التكنولوجيا وحدها على فهمها (١) • وذلك لأنه ليس هناك تكنولوجيا واحدة قادرة على اثارة مشاكل لانسانية موحدة ، متسقة مع نفسها بلا خلافات بين مجتمعاتها •

فعالمنا عالم واحد •• لكنه عالم ممزق •

هو عالم واحد لأن تطور التكنولوجيا والانتاج خلق سوقا عالميا ، وخلق اقتصاديات مترابطة أصبح مصير كل انسان فيها معلقا بمصير كل الناس الآخرين • وأصبحت الحياة اليومية لكل انسان تتأثر اقتصاديا وسياسيا وأخلاقيا بأكثر الأحداث بعدا عنه : انخفاض أسعار فى بورصة نيويورك ، تظاهر فى طوكيو ، تخطيط اقتصادى فى موسكو ، هزة أرضية فى افريقيا أو آسيا • أصبحت الأزمات والحروب أيضا ذات صبغة عالمية •

لكن هذا التلاحم الدولى لا يعنى تآخيا دوليا • اذ أنه قائم على التناقضات والصراعات • والتعبير الواقعى عن التلاحم الدولى أصبح لا يظهر من الآن فصاعدا الا فى صورة تلك الصراعات التى عمت حتى أمست تعالج على المستوى الدولى كله : الصراع بين الطبقات ، الصراعات الوطنية أو القومية ، الصراعات الايديولوجية •

ليس ثمة صراع الآن له طابع محلى • ولا توجد مسئولية ذات صبغة محدودة • ولا معنى للحرية المنعزلة • حقا ، لقد أصبحنا جميعا مشاركين فى الخصومات الدولية الكبرى • هكذا أراد لنا التاريخ ، ونحن نواجه هذا الموقف ولا حيلة لنا فى دفعه • وهى مسئولية كل فرد منا ، ولا يستطيع أحد أن يتخلى عنها •

المادة الأولية للفلسفة الفرنسية المعاصرة هى حصيلة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين كل الناس منذ ثلاثين عاما • وتاريخ هذه الفلسفة هو تاريخ مجموعة النظرات حول الانسان : انه تاريخ المحاولات التى يقوم بها الفكر ليشق لنفسه طريقا وسط تناقضات عصرنا وليصل الى مخرج منها ، والى وسيلة للتغلب عليها •

---

(١) انظر فى موضوع العلاقات المتبادلة بين الاقتصاد والتكنولوجيا رسالة موريس توريز وعنوانها : « حول تهديدات الحرب الذرية » (كراسات الشيوعية ، ١٩٥٥ ، رقم ٤ • ص ٥٢٥) • •

وبوسعنا أن نحصر ببساطة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين الناس منذ ثلاثين عاما ٠

فنقطة البدء فيها كانت الأزمة الكبرى : أزمة عـام ١٩٢٩ ٠ فقد هبط الانتاج العالمى فى الفترة بين عامى ١٩٢٩ ، ١٩٣٢ بمقدار ٤٠ ٪ عن معدله ، وهبطت التجارة العالمية ٦٠ ٪ ٠ وكانت النتيجة بطالة ثلاثين مليونا من العمال ٠ وتحطمت حياة أناس كثيرين ، وأصبحت بلا هدف ٠ وظهرت مآسى عالم فى مأزق ٠ تناقضات دفينة بين متنافسين ، بين طبقات متصارعة ، بين أمم تتسابق ٠ والرخاء الذى بدا حينذاك على أنه رخاء وقتى مصطنع ، وضع موضع البحث وأثيرت شكوك حول وجوده ووجود نظم وأشياء مشروعة لم يكن أحد يناقشها حتى ذلك الوقت ، وعم الشعور بأن الثقافات والحضارات من الممكن أن تكون عناصر للفناء ٠

وقد أدى هذا الاحتدام بين كل هذه التناقضات ، وهذا الاستقطاب للقوى البشرية الى ميلاد الفاشية بتعصبها العنصرى المطلق ، بوقوفها الى جانب العنف والطغيان والحرب ، بادعاءاتها فى انكار قيم الفرد والشخص وفى انكارها لوجوده نفسه لحساب مفهوم للدولة المتسلطة التى تحكم من غير مشـاركة لوعى الناس ، بتمجيـدها لارادة القوة ، بتفخيمها للقول بوجود جنس مختار ، وبفلسفتها فى اليأس واللامعقول ٠

وهناك فى شرق أوربا أخذت حقيقة أخرى تنمو شيئا فشيئا وتثير مشكلات جديدة ٠ كانت الاشتراكية بشروعها فى تنفيذ أول مشروعات خمسية فى هذه البلاد قد دخلت التاريخ ، وأقامت لنفسها وجودا صلبا ٠ لكن وجودها نفسه قد ساعد على حدة التناقضات : تناقضات اقتصادية حيث حطم وجودها وحـدة السوق العالمية ، تناقضات سياسية لأنهـا أشعلت الآمال والمخاوف معا ، تناقضات فكرية لأنها كانت تؤمن بتفاؤل لا حدود له فى قدرات الانسان ومصيره ، وحمل وجودها تحديا ماديا فى وجه المثاليات والمذاهب الروحية ٠

وهكذا فان التجربة الحية التى استقى فلاسفة العصر منها فلسفاتهم اتخذت وقودها من هذا كله ، ومن الأحداث التى ترتبت على المواجهات الانسانية الكبرى : الجبهة الشعبية عام ١٩٣٦ ، حرب أسبانيا ، ميونخ ، الحرب والهزيمة ، الاحتلال النازى لفرنسا والمقاومة ، ومن أحداث أخرى أكثر شمولا ، عالم منقسم الى قسمين ، اشتراك الطبقة العاملة فى الحركات السياسية والفكرية التى غزت العالم ، اليقظة الكبرى لشعوب آسـيا وأفريقيا : تلك اليقظة التى ألقت على كل شىء أضواء غامضة ، التهـديد

الذرى الذى سد الأفق ، لكن ظل هذا الأفق بالرغم من ذلك مفتوحا أمام المغامرات الكونية التى يقوم بها الانسان ٠

وامتـدت الفلسفة الفرنسية المعـاصرة بجذورها العميقة فى تلك التجربة الحية ، تلك حقيقة لا شك فيها ٠ لكن وعى الفلاسفة الأحياء بها كان على درجات متفاوتة ومن زوايا مختلفة ٠

نجـد مثلا ميرلو بونتى يكتب موضحا الصفات الرئيسية للتيـار الفينومينولوجى والوجودى فيقول : « يقال ان هذه الفلسفة هى التعبير عن عالم متفسخ ٠ وهـذا حقيقى ٠ بل وهو ما يعبر عن سر وجـودها الحقيقى ٠ فالمسألة كلها قائمة ، فيما اذا كنا نأخذ صراعاتنا وانقساماتنا مأخذ الجد ، وفى معرفة ما اذا كانت داءنا أم دواءنا » (١) ٠

وهو يوضح لنا فى نفس الكتاب أن الحوادث منذ عام ١٩٣٩ قد كشفت عن أن « المساواة تقوم على أسس غير ثابتة « وأنها « وضعت موضع السؤال أشياء ما كنا نناقشها » (٢) ٠ وكتب أيضا فى موضع آخر (٣) والفوضى والفشل الذى مر بالعالم عام ١٩٣٦ ، وكنتيجة لحرب أسبانيا ، وحرب يونيو عام ١٩٤٠ ٠ انه فى عصر أصبحت الواجبات والمهام غير واضحة ٠ وهو يشعر أكثر من أى وقت مضى باهتزاز المستقبل وبعـدم قيام حرية الانسان على أسس ثابتة ٠٠ انه يشعر بأنه أصبح بعيدا عن عصور الايمان التى كان الانسان يعتقد فيها أنه واجد فى الأشياء صورة لمصير مرسوم ٠

وسـارتر قدم لنا فى رواياته التى نحمل عنـوانا له دلالته وهو « دروب الحرية » تحليلا لصدى الانقلابات التى شهدها عصرنا فى وعى الناس : ميونخ فى رواية « الحكم مؤجل » ، حرب ١٩٣٩ فى « الموت فى النفس » ٠ وأوضح فى مناسبات كثيرة دلالة تجربته الحية مع حرب المقاومة حيث كانت الحرية فيها تؤكد نفسها فى صورة رفض تام ٠ وكتب يلخص المسألة الرئيسية التى طرحها عصره بقوله : « الناس فى عصرى يعرفون جيـدا أن المسألة الكبرى فى حياتهم ، المسـألة التى بدت لهم أخطر من الحربين العالميتين ، هى فى هـذه المواجهـة المستمرة للطبقـة العاملة وللأيديولوجية التى تخضع لها ، تلك الأيديولوجية التى تقدم لهم صورة لا غبار عليها للعالم ولأنفسهم » (٤) ٠

---

(١) ميرلوبونتى : النزعة الانسانية والرعب ، ص ٢٠٥
(٢) ميرلوبونتى : النزعة الانسانية والرعب ، ص ٣٩
(٣) ميرلوبونتى معقول ولا معقول ، ص ٣٧٩
(٤) سارتر : مجلة الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، فبراير ١٩٥٦ ، ص ١١٥٨

ان العالم بكل ما فيه من فوضى وآمال ، ومظاهر للعنف والانحراف، وتناقضات ، وتطلعات نحو المستقبل لم يكف ، ومنذ ثلاثين عاما على وجه الخصوص ، عن أن يلقى فى وجه الفلاسفة بتحديات وانذارات كثيرة كان من المستحيل عليهم أن يتجاهلوها وأن يتركوا هذه الانذارات من غير أن يجيبوا عنها • وهذا الجهد ، وكثيرا ما كان أليما ، الذى بذلته الفلسفة الفرنسية فى هذه الاجابة جعلت منها فلسفة معاصرة بمعنى الكلمة • وذلك بالنسبة الى جميع تياراتها ، أيا كان التيار الذى سننظر اليها من خلاله • فالمذهب الكاثوليكى مثلا مذهب عريق ذو تراث قديم • لكنه وجد نفسه وجها لوجه أمام هذه المتطلبات الجديدة • فكان من الضرورى أن يهيىء نفسه للاجابة عن مشاكل جديدة • ولهذا فان ما نشاهده اليوم من حيوية فى الفكر الكاثوليكى المعاصر انما مرده الى ما قدمه هذا الفكر من اجابة على هذه المتطلبات الملحة •

وقد أشاد جبريل مارسل فى بعض ما كتبه من كتابات فلسفيه حول سيرته الذاتية بعنوان « نظرة الى الوراء » ، أشاد بالدور الحاسم الذى قامت به الحربان العالميتان فى تحديد مسار تفكيره الروحى : « لا أعتقد أن أحدا منا يشك فى تفاهة وضياع هذه الحضارة ••• التى بدا لنا أن قرونا كثيرة أسهمت فى ارساء أساس صلب لها •••• كنا نظن أن من الخرق ، بل ومن عدم التقوى ، أن نشك فى قيمتها ••• وفيما يتصل بى ، يبدو لى أن الوهم الذى كنا نعيش فيه قبل حلول الطوفان لم يتح لى الا انجاز الجزء التمهيدى من بحوثى ، وهو الجزء الجاف منها •••• وفى القسم الثانى من اليوميات تغيرت اللهجة وتغير أسلوب تسجيل اليوميات ، وكان هذا التغيير مرجعه فى الجزء الأكبر منه الى الهزة التى أحدثتها الحرب فى نفسى » (١) •

وقد وضع جبريل مارسل عنوانا لاحدى مسرحياته اسم « عالم به شرخ » • وفى وصفه لموقف الانسان فى عصرنا نجده يتحدث عن « الكتل التى فقدت صوابها وقسمت عالما متهاويا » (١) •

وهكذا فان قيام الحربين العالميتين قد ترك أثره واضحا فى تكوين وتطور فلسفات الوجود • وذلك لأن قيامهما قد ساعد بنصيب وافر فى أن يجعل من كل الفلسفات : الوجودية الملحدة ، الفلسفات المسيحية ،

---

(١) جبريل مارسل فى كتاب « الوجودية المسيحية » ، بلون ، باريس ١٩٤٧ ، ص ٣١١ •

(٢) جبريل مارسل : « الانسان سواح » • ص ٢١٣

والماركسية فلسفات للوجود ، من حيث آن الأسس التى قام عليها الوجود الانسانى كانت قد حامت الشكوك حولها وأن الادلاء برأى فيها ما كان يستحق التأجيل . وليس هناك من فلسفة معاصرة حية اليوم الا وتترجم هذا الموقف للانسان ، لكل الناس ، الذين وجدوا أنفسهم وقد ألقى بهم وسط الصراعات الدولية فى مقدرات مجهولة يواجهون تهديدا دائما بالموت ، وسط حسرة نفسية شاملة شمول مستوى الأحداث التى حركتها .

وتهاوت أوهام كثيرة : وهم رخاء الرأسمالية الذى لا حدود له ، وهم الديموقراطية التى كان يتصورها الناس على أنها « جمهورية الذوات الواعية » ، وتصوروا وجودها يسمو على مصالح الأفراد والجماعات ، الأوهام التى قدمها الرئيس ولسون فى قيام جمهورية من الشعوب تحقق فى الواقع وجود « هيئة الأمم » . وأوهام فلسفية أخرى تقابل تلك الأوهام التاريخية : وهم المثالية الطيبة التى تصور العالم على أنه عالم شفاف ينعم بوجود عقل خالق ومنظم له .

هذه النزعات التلفيقية ذات النغمة الطيبة فى عالم وجدت جميع المشاكل فيه حلا لها من خلال التأليفات الروحية واجهت فجأة امتحانا قاسيا فى قلب الحياة نفسها وبتأثير الأفكار التى انبعثت من هذه الحياة. وشاهدنا فى بحر سنوات معدودات أن الفلسفات التى كان قد كتبت لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين — على الأقل فى الجامعات — قد جرفها الطوفان ، وانقلبت الليبرالية العقلية الى اتجاه عدمى فاشى ، وتحول المذهب التفاؤلى الى وجودية مأساوية .

وجدير بالملاحظة أن الوجودية ازدهرت فى ألمانيا بعد هزيمة عام ١٩١٨ وفى فرنسا بعد هزيمة ١٩٤٠ . وذلك لأن انهيار النظم الاجتماعية والسياسية والقومية والروحية التى كانت تقدم حتى ذلك الحين المقومات لحياة الفرد ، ومن الخارج بمعنى من المعانى ، قد انتهت بأن جعلت الانسان يشعر بمسئوليته الشخصية وبحريته وسط عالم كله أشلاء . وكان لشيوع الاضطراب والكارثة أثره فى نشأة أسلوب جديد ذى طابع درامى فى الفلسفة المعاصرة ، فى ألمانيا من هيدجر حتى ياسبرز، وفى فرنسا من سارتر حتى جبريل مارسل (١) .

---

(١) أنظر فى هذا الصدد كتاب ايما نوبل مونييه ، «مقدمة الى الفلسفات الوجودية» ، (دينويل ١٩٤٦) .

واضطرت الفلسفات القديمة الى ادخال تجديدات عميقة على فكرها استجابة لمتطلبات العالم الجديد ·

وكان على الفلاسفة الكاثوليك أن يجيبوا على الأسئلة التى أثارتها الوجودية الروسية على يد شستوف وبردييف ، وفلسفة الظاهرات لهوسرل ، والوجودية الألمانية عند هيدجر وياسبرز ، والوجودية الفرنسية عند سارتر (١) · وفوق هذا كان عليهم أن يجيبوا على الأسئلة التى أثارتها الماركسية · وأصبح الفكر الكاثوليكى فكرا معاصرا على يد الوجودية المسيحية عند جبريل مارسل ومذهب الشخصيه الانسانية لامانويل مونييه ، وأعمال ر· ب· دى لوباك ، ووقف ضد المشكلات التى طرحها المذهب الانسانى الملحد ، وخواطر هنرى دى روش حول « معنى الماركسية » ، وأعمال ر · ب · ب · بيجو وكالفيس عن الانسانية الماركسية والاغتراب ومحاولات ديميرى فى تطبيق مناهج فلسفة الظاهرات على الحياة الدينية ، والنظرة التأليفية الجريئة التى قدمها الأب المحترم دى شاردان والتى تتبع فيها تاريخ العالم كله على ضوء وجهات النظر المختلفة فى التحولات الجديدة ، وأظهرنا فى محاولاته على أن « أكثر صور المسيحية تمسكا بالتقليد ··· بها من الامكانية ما يسمح بتقديم نسخة لها تتقبل أكثر آراء عصرنا تطورا » (٢) ·

وهكذا وجدت الفلسفة الماركسية الفرنسية نفسها وجها لوجه أمام واقع تاريخى مختلف عن الواقع الذى كان قد عرفه ماركس وانجلز ، وكذلك عن الواقع الذى كان قد عرفه لينين ·

= وكان نيتشة · بوصفه امتداد التفكير كيربلوف فى « الذين أصابهم مس من الجن » لدستيونسكى ، هو الذى كتب يقول « عندما كان يقال لنا نحن الفلاسفة وأصحاب الفكر الحر : « مات الله القديم » كنا نشعر كما لو كان غمر كياننا ضوء الفجر وكان قلبنا يفيض بالدهشة والارهاصات والاقرار والتوقعات · كان لسان حالنا يقول : « أخيرا ، انشق الأفق أمامنا ، وبوسعنا أن نلقى بأنفسنا فى خضم أية مغامرة · أخيرا أصبحت الآن كل تحديات المعرفة مباحة لنا · أخيرا تكشف أمامنا المحيط ، محيطنا نحن ؛ وأزيح عنه النقاب فى مواجهتنا (نيتشه : المعرفة المرحة ، ص ١٧٤) ·

(١) أنظر فى هذا الصدد : ايمانويل مونييه « مقدمة الى الفلسفات الوجودية (دينويل ١٩٤٦) ـ ايمانويل مونييه : « أمل الذين فقدوا الأمل ، طبعة دى سى ـ رب روجيه ترواتونتن : الوجودية والفكر الكاثوليكى ، كريم ، ١٩٤٦ ·

(٢) الأب المحترم تييار دى شاردان : الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع : الوسط الالهى ، ص ١٨ ·

وكان لابد لفكر نضالى ـ وبخاصة فى فترات التوتر الكبير للتاريخ وفترات استقطاب القوى بدافع ضرورى للحذر والكفاح ـ أن يبحث لنفسه عن بعض الصلابة يواجه بها المصادر الأخرى للتفكير ٠ لكن الأمر الذى لا شك فيه عند كل الماركسيين ـ أيا كانت المحـاولات التى بذلت من جانبهم وأيا كانت الأخطاء التى كان من الممكن ، أن يتفادوا الوقوع فيها ـ أن الماركسية لن تستطيع أن تحيا وتتطور الا اذا تجاوزت واحتوت فى داخلها كل ما قدمته الفلسفة المعاصرة من أفكار حية ٠ فالماركسية لن تصـــبح الماركسية حقـا اذا اقتنعت بأن ترد على سارتر مستعينة فقط بالاعتراضات التى وجهها ماركس ضد شـتيرنر ، وعلى هوسرل بدحض لينين لنظريات أرنست ماخ ، وعلى دى روش وتيبار دى شاردان بحجج فيور باخ ٠

بوسعنا الآن اذن ، وبهذه الروح التى تحول فيها الحوار الى ضرب من المباراة الحقيقة ، أن نحيط بجميع المشكلات المشتركة بين التيارات المختلفة التى شهدتها الفلسفة الفرنسية منذ ثلاثين عاما وأن نلم بالحلول الكبرى المتباينة التى قدمت لهذه المشكلات : الحلول التى قدمتها الفلسفة الوجودية ، وتلك التى قدمتها الفلسفة المسـيحية وتلك التى عرضـتها الماركسية ٠

سنقوم بدراسة هـذه المذاهب فى حركتها وفى محاولتها لتطوير نفسها ٠ ولهذا فان التناقضات الذاتية القـائمة فى كل مذهب غالبا ما تكون شاهدا لا على عدم اتساق المذهب بل على رغبة الفيلسوف فى أن ينقل حياة مذهبه الخاص الى التاريخ وأن يلقح مذهبه بالديالكتيك المعقد للتاريخ ٠

★ ★ ★

كان الأساس فى نشأة التفكير المعـاصر افلاس مزدوج : افلاس لاتجاه تزمتى له جناحان : افلاس لتزمت دينى وافلاس لتزمت علمى ٠

وأول محاولة قامت فى وجه هذا الواقع التزمتى اتخـذت طابعا تلفيقيا على يد أوجست كومت وأتباعه ٠ وحملت هذه المحاولة بين طياتها سمات التوفيق بين الايديولوجية الدينية التى سادت العالم الاقطـاعى القديم والأيديولوجية العلمية للبرجوازية ٠ وكانت اللا أدرية الوضعية تمثل حلفا من أحلاف عدم الاعتداء الفلسفى بين التيارين ٠ وذلك لأننـا اذا اتفقنا على أنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم شيئا عن الماهية الحقيقية

الجوهرية للأشياء ، فسينتج من هذا أن العلوم لن تستطيع أن تساند الدين ولن تستطيع أيضا أن تعارضه · وبهذا ضربت الأيديولوجية الاقطاعية بالايديولوجية البرجوازية ، أو بمعنى أصح ، وضعت النتائج التى انتهت اليها الايديولوجيتان « بين قوسين » · أما أيديولوجية البروليتاريا فلم يوضع وجودها بين قوسين فقط ، بل استبعد تماما وذلك لأنه لم يكن من الممكن أن نستخلص من المعرفة العلمية أيا كانت أية نتائج حول التطور الاقتصادى والاجتماعى للعالم ·

وهكذا يبدو أن البحث عن « طريق ثالث » ـ لا هو طريق المثالية ولا هو طريق المادية ـ يمثل سمة دائمة ثابتة للفلسفة الرسمية فى عصر الامبريالية (١) ·

وامتدت هذه اللا أدرية الى أيامنا هذه · وظهرت فى الحركة الوضعية الجديدة ، تلك الحركة التى جعلت من مهمتها رفض كل الفلسفات بأن استغلت لبسا معينا خدعت به بعض العلماء ، مع أنها تحتوى فى داخلها على أوفر الفلسفات نصيبا من الطغيان الفكرى وأكثرها بعدا عن مسايرة العصر : وأعنى بها فلسفة المثالية الذاتية ، لكن دورها فى الحياة الفلسفية فى فرنسا قد انحسر أو تضاءل ، اذ أنها لم تقدم اجابة على أية مشكلة من المشكلات الحيوية التى طرحها العصر ·

★ ★ ★

ولم يكن من الممكن كذلك أن نلتقى باجابة على هذه المشكلات فى المذاهب الفلسفية التى سادت الجامعات الفرنسية حتى عشية الحرب العالمية الثانية : فلسفات هملان وبرنشفيج وبرجسون ·

فى هذا الصدد قدم لنا هنرى مورجان تحليلا للأسباب التى تختفى وراء هذه الظاهرة · فلم يقدم لنا أى مذهب من هذه المذاهب الأدوات العقلية الضرورية الصالحة للتفكير فى الواقع الجديد الذى فرض نفسه على الفكر الفلسفى : واقع العصر وواقع التاريخ ، واقع الفعل أو واقع الذات الفردية ·

ذلك أن هيجل كان قد قدم منهجا لتعقيل الواقع الزمانى ، وهو الديالكتيك ، تماما كقيام العقل الديكارتى بتعقيل المكان الميكانيكى الآلى ·

---

(١) أنظر فى هذا الشأن كتاب : « الوجودية أم الماركسية » تأليف جورج لوكاش ، نأجيل ، ١٩٤٨ ، ص ٢٠ ـ ٧١ ·

وبرجسون لم يحاول أن يحصر نفسه في وجود الديمومة الا لأنه كان قد ضحى بالمعقول لحساب اللامعقول ، وبزمان العلم الحساب الديمومة السيكلوجية. وهملان أقام ديالكتيكا لم يكن بينه وبين الديكالتيك الهيجلى أدنى وجه شبه لأنه قام على احتقار العلم . ولهذا فبدلا من أن يكون هذا الديالكتيك النبض الحى للتاريخ أصبح يجرى بعيدا عن التاريخ الواقعى. أما بالنسبة الى برنشفيج ، فلم يكن الزمان عنده الا سلسلة منتظمة لافرازات الوعى .

وفى جميع هذه الأحوال بدا العقل على انه يشكل النسيج الذى يصنع منه العالم . يقول « لى سن » فى كتابه « مقدمة فى الفلسفة » : « تمثل المثالية أهم ما اشتملت عليه الفلسفة الحديثة من عناصر » . وقد أعطى ليون برنشفيج أكثر الصيغ ملاءمة لهذه المثالية المطلقة حين قال : « تقدم لنا المعرفة عالما هو بالنسبة الينا العالم الحق ، لأنه ليس وراءه شيء » (١) . والوعى مركز مطلق للخلق : لخلق الواقع المادى وقوانينه كما أنه مركز لخلق القيم الأخلاقية بكل ما تتضمنه من الزام . ويصرح لنا برنشفيج بقوله : « اننى مثالى لأن المثالية هى المذهب الوحيد الذى لا يصادف أية صعوبة ، وهى المذهب الذى لا يقدم أى تحفظ ضد تعريف الوجود بواسطة تقدم الوعى » (١) .

ولا وجود فى فلسفة برنشفيج للتجربة بمعناها الحقيقى . لأن التجربة التى قدمتها هذه الفلسفة لم يكن لها فضل اخراجنا من سجن العقل وانعزاليته أو فضل ابعادنا عن الطابع العام الكلى للعقل . وذلك لعدة أسباب : أولا لأن كل وجود عند برنشفيج هو وجود فزيائى ــ رياضى ، وثانيا لأن تلك المقاومة التى لابد وأن يلقاها العقل من الخارج والتى تمنعه من هذا الانطلاق الذى لا يلوى فيه على شيء ومن أن يكون عمله مجرد مناجاة شفافة لنفسه ظلت فى فلسفة برنشفيج ذات طابع مجرد ، ظلت شبحا يفرض وجودها منطق المذهب ، ولكن واقع العالم لا يفرضها . وظلت الذات الفردية لا تشعر بوجودها كحقيقة بعيدة عن متناول هذه الفلسفة ، وظلت تولد لها الحسرة أو تمثل أملا يراودها .

ومجرى الديمومة الذى يدعونا برجسون الى الاستماع لخريره فيما بيننا وبين أنفسنا كما لو كنا نستمع الى موسيقى داخلية قد حجب

(١) ليون برنشفيج : الجهة فى الحكم . ص ٥

(٢) تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة . ١٩٢٨ ، ص ٦٤ .

عنا الاستماع الى أنغام التاريخ الذى ينطلق فى جيشانه · ان برجسون يدعونا الى أن نلقى حنفنا فى أعماق الروح لنضع أيدينا على سورة الحياة ، ولكن هذه السورة لم يشعر بحيويتها أحد ·

ويظهر اخفاق هذه الفلسفات في مواجهتها للواقع وللوجود بالوجه المزدوج لكل منهما والذى يكمل كل وجه منهما الآخر : وأعنى بهما التاريخ الواقعى بكل تناقضاته ، والفرد الواقعى بكل مآسيه ·

أما حركة الفكر الشبيهة بحركة الديالكتيك التى يقدمها لنا هملان فلما كانت لا تجرى فى سياق التاريخ وعالمه الواقعى ولا فى باطن الوعى بذاتيته الأصيلة فانها تصطدم بالوجود نفسه · وقد كتب هملان فى ملحوظة يقول : « اذا ما أطل الوجود برأسه يتحول المنطق من عالم التجريد الذى كان فيه فيصبح منطقا واقعيا ووجوديا » (١) · ولكن عندما يبدأ الوجود ، ينتهى أمر الديالكتيك ، ويتركنا فى مواجهة عالم بلا كيان وشعور فردى بلا وجهة نظر ·

وهكذا نرى أنه ســـواء كنا مع فلسفة هملان أو برنشفيج أو برجسون فان ما يعوز كل هذه الفلسفات هو « الحياة الواقعية للانسان » ، سواء نظرنا الى الانسان فى واقعه الاجتماعى الذى يمدنا به تاريخه أو فى واقعه الشخصى الذى تطلعنا عليه حياته الذاتية الخاصة ·

★ ★ ★

لم تنجح الوضعية فى تجنب المشكلات ·

وأخفقت المثالية فى حلها ·

وكما أشرنا الى ذلك سابقا فان منشأ هذه المشكلات كان يتمثل فى افلاس مزدوج للنزعة التزمتية : سواء كانت تزمتية دينية أو علمية ·

أما الحل التلفيقى الذى قدمته الوضعية فى محاولتها المخنوقة مع اللا أدرية لفتح طريق ثالث بين المثالية والمادية ولتوفر تعايشا سلميا بين العلم والدين بوضع حاجز فاصل بينهما لا يمكن عبوره فلم يقبله هؤلاء الذين لم يسمحوا بقيام هذه الرقع ذات الحواجز فى قلب الوجود · فحلف عدم الاعتداء اللا أدرى كان مؤسسا على تفتيت مزدوج لحياة الانسان :

---

(١) نقلا عن « ليزلى بك » فى كتابه « المنهج التاليفى عند هملان » · ص ١٦٧ (أوبييه ١٩٣٥) · ويشير هنرى موجان أننا نجد فى هذا النص كلمة « وجودى » تظهر لأول مرة فى الأدب الفلسفى الفرنسى ·

ألقى فيه بالدين خارج الحياة الواقعية والشخصية للانسان ، وقذف بالعلم الذى استحال الى نزعة علمية متطرفة ومقفلة ـ خارج حدود التاريخ الواقعى للانسانية : ذلك التاريخ الذى كثيرا ما قام بعمل خلاق فى غزواته للعالم ٠

والحق أن الدين الذى قدمته هذه النزعة قد مات وعفى عليه الزمن٠

وكذلك الحال فى العلم الذى قدمته ، فانه قد مات هو الآخر وعفى عليه الزمن ٠

وذلك لأنه لم يضع هذا أو ذاك أمام الانسان أية مشكلة حية من مشاكله ، ولم يقدم أية اجابة عن تساؤلاته وآماله ٠

« لقد رحل الله دون أن يخلف وراءه تساؤلا ما » ٠ فى هذه العبارة لخص هنرى جوبيه فكر أوجست كومت ٠ ولهذا فانه فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان قد قضى تماما على هذا التزمت ضد الدين ، ذلك التزمت الذى كتب له اللواء فى التاريخ وسيطر على تفكير الناس طوال عدة قرون ٠

وليس هذا بجديد ٠ فقد قامت ابتداء من عصر النهضة حتى الثورة الفرنسية حركتا انقضاض دينية مرة وعلمية مرة أخرى ، ضد الحكومة الدينية وضد الدين المتزمت ٠ وكتب النصر للحركتين معا على طول خط القتال ٠ فقد قضى تماما الآن على ذلك الاله الذى قدمه « بوسويه » لحماية الحق الالهى للملوك وللحفاظ على سلطان الملكية المطلقة فى مجتمع قائم على الاقطاع ، وقال عنه انه « يمثل اله السياسة التى استخلصها من الكتاب المقدس » ٠ وفى عام ١٨٨١ عندما أعاد ليون الثالث عشر جوهر هذه النغمة نفسها فى رسالة كتبها عن « مصدر السلطة » تعرى الخطأ الفاحش لمحاولته حتى أنه لم يفكر أى مفكر كاثوليكى فى فرنسا منذ نصف قرن أن يشير اليها ٠

وقضى تماما كذلك على ذلك الاله الذى قدمه «علم الربوبية» بما اشتمل عليه من براهين لا تحتل الا الصفحات الأخيرة من تلك المذكرات فى علم الفلسفة التى تقدم لطلاب البكالوريا والتى لا يلجأ اليها منذ زمان طويل أى رجل من رجال الدين ٠ فقد اختفت تماما أو كادت من علم الدفاع عن الدين المسيحى فكرة الخلق بمعناها الأسطورى ، تلك الفكرة التى أدانها تماما التصور العلمى للعالم الذى جعل من الله رمزا لبداية غامضة غير خاضعة للتصور فى سلسلة من العلل القائمة فى عالم موضوعى ٠ ولكى

نقدم بعض الأمثلة مصداقا على هذا نقول ان « الاله الحى » الذى تبحث فلسفة كفلسفة جبريل مارسل عن حضوره لا يمثل عنده علة فزيائية ، ولا أقنوما عقليا (١) • وعندما قدم الأب المحترم تيبار دى شاردان ملحمته الكبرى فى خلق المادة والحياة والوعى فانه لم يتجه الى أن يكشف فيهـا عن « فتحة بسيطة » تسمح بالتدخل الالهى •

فالفلسفة المسيحية الحية لم تعد اليوم تبحث عن فتحات فى الطبيعة والتاريخ لها من المرونة ما يسمح بظهور الفعل الالهى • ولهذا فان الصور القديمة التى كنا نلجأ اليها فى نقدنا للدين لم تعد صالحة الا لنقد الأشكال البالية التى كان يتذرع بها الدين المسيحى فى الدفاع عن نفسه (وان كان من الحق القـول بأن هـذه الأشكال ما زالت موجـــودة فى الدعاية الجماهيرية التى تصدر عن الكنيسة) •

أما ما أبرزته الفلسفة المعاصرة فى تفهم الدور الذى تقوم به معرفتنا للطبيعة والتاريخ فهـو خاص بأفعال الانسان مع ما تستلزمه من تحمله المسئولية والحرية ومن مواجهته للحصر النفسى •

والحوار الفلسفى مع الفـكر الكاثوليكى لم يعد يتخـذ موضوعه بالضرورة حول مسلمات العقيدة المسيحية وقواعد النظام الكنسى (التى فقدت صفتها المعاصرة منذ زمان طويل) بل أصبح يتخـذ موضوعه من الوجود الواقعى الدرامى للانسان •

★ ★ ★

أما التفكير فى وضع العلم فى عصرنا فانه ينتهى بنا ، لكن من طريق آخر ، الى طرح سؤال شبيه بالذى طرحناه حول وضع الدين •

فقد نظر تدريجيا الى العلم ، ابتداء من جاليليه حتى ديكارت ، ومن الفلاسفة الفرنسيين الذين عاشوا فى القرن الثـــامن عشر حتى آخـر الاكتشافات العلمية فى القرن التاسع عشر ، على أنه يقدم لنا المعرفة الوحيـــدة الممكنة التى تزود الانســـان ــ مع كل ما يحمله من اكبار للطبيعة ــ بتفسير لوجوده الخاص • وأصبح الايمان بالتقدم الذى لا حدود له للانسانية والقائم على التزايد المستمر للمعرفة العلمية يمثل ضربا من العقيدة التى لا تقبل المناقشة •

---

(١) أنظر جبريل مارسل : يوميات ميتافيزيقية ، ص ١٥ ــ ٢٦ ، ص ٣٣ ــ ٣٤ •

هذا التحول من البحث في العلم الى الايمان المبالغ فيه بقيمته كان يستند الى عدد من المسلمات الخفية :

١ ـ لما كانت كل معرفة علمية تمثل نسخة مطابقة ومحددة لواقعة من وقائع الطبيعة فان الحقائق الرئيسية في العلم لا يمكن أن تكون قابلة للمناقشة . ولهذا فان تقدم المعرفة يجب أن يقوم على تزايد متراكم مستمر في الحصيلة العلمية .

٢ ـ كل الوقائع الطبيعية والانسانية قابلة للكشف عنها عن طريق منهج واحد تقدم لنا العلوم الفزيائية الرياضية نموذجا فريدا له .

٣ ـ ويترتب على هذا أن جميع المشكلات بما في ذلك المشكلات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية تجد حلا لها عن طريق هذا المنهج .

وقد كان أوجست كومت هو الذى قدم ذلك التصور القائم على الايمان المبالغ فيه بالعلم . وكان هذا التصور يتضمن استبعاد الفلسفة .

لكن ما أن حل الربع الأول من القرن العشرين حتى تحطم هذا التصور العقيم المتهاوى للعلم .

وبدأ التطور الجديد في ميدان الرياضيات بظهور الهندسات اللا اقليدية التي شكت في تصور المكان الذى كان يظن حتى ذلك الحين انه تصور خالد حيث ظل سائدا من اقليدس حتى ديكارت ومن نيوتن حتى كانط . وأظهر التطبيق العملى لهذه الهندسات في ميدان الفلك أن الواقع الذى يتعدى التجربة اليومية أكثر تعقيدا أو خصوبة مما كنا نتصور .

وشهد بدوره علم الفزياء ثورتين قلبتا الأوضاع السائدة فيه : الثورة التي أحدثتها النظرية النسبية ، وهى النظرية التي قامت على أساس معارضة نتائج التجربة للتصورات القديمة للمكان والزمان ، الأمر الذى حدا بأينشتين الى الجمع بينهما ، وانتهى الى التأليف بين الفزياء والهندسة .

والثورة الثانية كانت تلك الثورة التي أحدثتها النظرية الكمية (الكوانتا) التي هزت ليس فقط التصور التقليدى للمكان والزمان بل فكرة الحتمية نفسها . وكان أن استخلص «بول لانجيفان» من تلك الطفرة

الكبيرة في ميدان العلوم النتيجة الضخمة التي أدت اليها وهي : ادخال النظرة الانسانية في العلوم (١) •

« من الضروري أن يعاد النظر في أكثر الأفكار رسوخا وشيوعا ••• وكلما تقدم علم الفزياء أصبحت هذه النتيجة تبدو كذلك على أنها نتيجة عادية ، وذلك لأن الأفكار التي كنا نستخدمها في التعبير عن وجود الأشياء المألوفة كانت صادرة عن معالجة بالية قديمة لها » (٢) •

لقد أدى القول بالحتمية المطلقة الى أن فقد العلم طابعه الانساني وأصبحنا أمام ضروب من القـدرية الدينية في العلم • لكن تغير موقف العلم بعد هذا • فبعد أن كان يقوم على التأمل أصبح يقوم على الفعل • ولم يعد الانسان غريبا عن العالم الذي يعرفه وهو يقوم بتغيير وجهه ، ويغير وجهه وهو يقوم بمعرفته •

وهكذا أصبح الطريق ممهدا للقيام بالثورة الكبرى •

اذ أن « الأزمة » التي مر بها العلم أصبحت تمثل أزمة في تقدمه وزيادة حصيلته • ولهذا لم يعد من الممكن بعد هذا أن نخلط بين الثورة العلمية بالثورة المضادة فيه • وذلك لأن « الأزمة » التي اجتازها زادت من سيطرة الانسان على الطبيعة بدلا من أن تقلل منها • وبدا تحطيم الحدود التي كان يقف عندها المذهب العقلي المجرد على أنه مرحلة جديدة في عظمة الانسان ، أخرجته من انطوائه المرتعد في عالم اللامعقول •

وهكذا فان النقـد الذي قدمته الفلسفة الماركسية ضـد اغتراب الانسان لم يزود الانسان بمجرد.منهج نقدي للدين بل أتاح له نقطـة انطلاق لنقد النزعة الوضعية السائدة في العلوم بوجه عام (٣) • وضد التعريف الوضعي للقـانون باعتبـاره علاقة ثابتة بين الظواهر قدمت الماركسية تعريفها الديالكتيكي له ، وهو : القانون الضروري للتطور أو بمعنى أدق : « الرابطة الباطنية والضرورية القـائمة بين المظـاهر التي

---

(١) بول لانجيفان : خطاب القاه في قصر شايو يوم ١٠ يونية ١٩٤٥ بمناسبة افتتاح دائرة معارف النهضة الفرنسية » ــ جمع في كتاب « الفكر والفعل » لبول لانجيفان ، ص ١٧٠ ، طبعة « الناشرون الفرنسيون المتحدون » ، ١٩٥٠ •

(٢) بول لانجيفان : الخطاب المشار اليه ، نفس الكتاب ، ص ١٣٣ ــ ١٣٤ •

(٣) أنظر في هذا الموضع : روجيه جارودي : النزعة الانسانية الماركسية ، ص ٦٥ وما يليها ، الطبعات الاجتماعية • ١٩٥٧

تتكشف لنا من اتصال ظاهرتين » (١) · وقد قضى هـذا التعريف على اللا أدرية الفلسفية وأعاد للفلسفة حقوقها بأن جعل من مهمتها الكشف عن الروابط الانسانية التى تختفى وراء ما يظهر لنا من الأشياء ·

وهكذا شاهدنا هجوما عاما ضـد تصور للعـالم كان قد فرغ من حضور الانسان ·

وهذا الهجوم الذى كان قد بدأ فى فرنسا على يد تيارات متعددة فى الفكر الفلسفى سنقف على متابعته فى ألمانيا بصورة أقوى على يد ادموند هوسرل الذى أثر تأثيرا بعيد المدى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة ·

---

(١) كارل ماركس : رأس المال ، الجزء الأول ، ص ٢٣٥ ·

- ٢ -

العودة الى المصدر الرئيسى
هوسرل ومسئولية الانســان

« نقطة البدء عندنا قائمة فى نظرة جديدة وفى تقييم جديد للدور الذى تقوم به العلوم . كانا قد ظهرا فى نهاية القرن الماضى . ولا شأن لهذه النظرة الجديدة بالطابع العلمى للعلوم ، لكن بما حملته العــلوم ، بما حمله العلم بمعناه المطلق من دلالة بالنسبة الى وجود الانسان » (١) .

نقطة البدء عند هوسرل نقد موجه ضد النزعة الموضوعية وضــد التصور الوضعى والبرجماتى للعلم . وهذا النقد قام به هوسرل ليعيد النظر فى الأسس التى قامت عليها المادية الآلية والمثالية الترنسندنتالية ذات الطابع الكانطى أو البرنشفيجى معا .

ولكى يستبعد التفسير الشكى اللاأدرى واللامعقول أيضا للعلم نجد هوسرل ينبهنا الى أنه حين يتحدث عن « أزمة » فانه لا يقصد بهــذا أن يشكك فى فعالية وقدرة بل وقيمة الحقيقة ومستقبل العلوم ، وهى التى لم تحرز نصرا أكبر مما أحرزته فى أوائل القرن العشرين ، بل قصد على العكس من ذلك مهاجمة النزعة الشكية التى قد يؤدى اليها تصور معين للعلم ـ لا العلم نفسه ـ وهو التصور الذى قام عليـــه المذهب الوضعى وجرد العلم فيه من كل دلالة انسانية . فهوسرل قد هاجم النزعة الشكية بأن أظهرنا على الدلالة الانسانية للتفكير العلمى . وجدد محاولة ديكارت فى اقامة العلم لا على أساس البحث فى حقيقــــة أولية لا تقهر بل على

---

(١) أدموند هو سرل : أزمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا (فلسفة الظاهريات) الترنسند نتاليه ـ وهذا الكتاب الهام لفهم فكر هوسرل لم ينشر بعد فى فرنسا . وتوجد ترجمة وحيدة له ظهرت فى مجلة « الدراسات الفلسـفية » ، عدد ٤ ، عام ١٩٤٩ . وسنحيل القارىء الى هذه الترجمة التى قام بها السيد أجريه Gerrer ، عندما نشير اليها فقط بكلمة « أزمة » ـ ازمة ، ص ١٢٩ .

أساس الالتفات الى المعنى الهام من وراء البحوث العلمية . وقد أوضح لنا بنفسه هدفه وطموحه بقوله : « عن طريق هذه البداية الجديدة القاطعة استطعت تجاوز كل المحاولات الساذجة التى قامت حتى مجيئى ، كما استطعت القضاء على كل نزعة شكية أيضا » (١) . وذلك « لأننا أوشكنا أن نضيع فى متاهة الشك » (٢) .

ان تطور العلوم فى مطلع القرن العشرين هو الذى جعل اعادة النظر فى الأفكار البديهية التى كانت تقوم عليها العلوم أمرا محتما . لقد حطمت الهندسات اللااقليدية ونظرية أينشتين فى النسبية والنظرية الكمية الفزيائية الاطارات التقليدية لعلم الفزياء : الاعتقاد بوجود مكان واحد محدد المعالم على النحو الذى صاغته مصادرة اقليدس ، وكما تصور وجوده ديكارت وحدده كانط باعتباره صورة أولية وضرورية للادراك الحسى . هذا الاعتقاد لم يهتز كيانه فقط بل أصبح غير مقبول كلما ازداد بعدنا عن سلم أفعالنا العادية وعن تجاربنا العملية . وفقد كل من المكان والزمان استقلاله وتداخل وجودهما . ولم تعد الهندسة والفزياء متعارضتين تعارضا تاما على نحو ما يتعارض التشكيل الخالص الذى ينبع من العقل مع معالجة العالم الواقعى ، بل أصبحا يكونان كلا واحدا مرتبطا بمعرفتنا بالعالم ويتطور بتطورها . واصطدم كذلك المبدأ القديم للحتمية بالصورة التى قدمت له عند « لابلاس » ، اصطدم فى الفزياء الكمية ، باستحالة من الناحية العملية . وهى استحالة تحديد وضع الجسم فى المكان مع تحديد سرعته فى لحظة محددة من الزمان . ولم يعد ممكنا فى الظروف الواقعية للتجربة ـ من أجل أن نقف على هذه التجربة نفسها ـ أن نضرب صفحا عن حضور الانسان وعن تدخله فيها .

والمبادىء التى كانت قد استقرت حتى الآن استقرارا كاملا بدت على أنها مجرد عادات تكنولوجية أو على أنها آراء مسبقة بالمعنى الحرفى

---

(١) ارمة ، ص ١٣٨

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(٣) « فى لحظة واحدة يكون عقلنا قادرا على معرفة كل القوى التى تتحرك فى الطبيعة والنظام المقابل الذى تخضع له الأجسام فى الطبيعة ، واذا كان للعقل من سعة الأفق ما يجعله يخضع هذه المعطيات الى التحليل فسيكون بوسعه أن يصل الى صيغة معينة تضم حركات أضخم الاجسام فى الكون كما تضم حركات أخف الذرات وزنا . لن يصبح هناك شىء غير خاضع لسلطانه وسيصبح المستقبل والماضى ممتدين أمام ناظريه . وكل الجهود التى يقوم بها العقل البشرى تسعى الى الوصول الى الصورة التى قدمناها ، لكن العقل سيظل بعيدا عن أن يصل اليها » .

لهذه الكلمة : « وبدا أكثر كل ما كنا نتمسك به على أنه واضح لم نعد تنظر اليه الا على أنه فكرة مسبقة ٠٠٠ وكل الأفكار المسبقة ليست الا رواسب مصدرها التقاليد » (١) ٠ ان العالم الذى اعتدت أن أعيش فيه ليس الا مجموعة العادات التى كونتها فى العالم ٠ وعلينا أن نفهم كلمة العادات هنا فى معناها الاشتقاقى ٠ فالعادة لا تعنى أسلوبا فى السلوك بل تعنى أسلوبا فى « التملك » وكلمة « يعتاد » (٢) فى اللغة اللاتينية قبل أن تعنى « تملك » فانها تعنى « أمسك » ٠ والعادة تعنى ما أمسك به أنا وما يمسك بى ٠ هذا هو ما أعنيه عندما أتحدث عن العالم الذى اعتدت أن أعيش فيه ٠ فان الدلالات الأصلية التى تحملها الأشياء التى فى العالم تتلاشى ، ويعدو العالم عبارة عن مجموعة من نقط الانطلاق التى انطلق منها لأمسك بالعالم ، وتمثل فى الوقت نفسه المواضع التى يمسك العالم بى من خلالها ٠ « وهكذا فان البداهة التى يستند عليها المنهج الوضعى فى العلم ليست الا سرابا ٠٠٠ هذه البداهة تمثل هى ذاتها مشكلة » (٣) ٠

وهذا كله يدعونا الى أن نفكر فى معنى واقعية العالم ومعنى واقعية الصورة الذهنية التى أكونها عنه ، وفى كلمة واحدة ، يدعونا هذا الى أن نفكر فى معنى الحقيقة ٠

اننا لن نستطيع بعد هذا أن ننظر الى « التحقق » على أنه ضرب من المقارنة نعقدها بين عالم ماثل قد تحدد كيانه خارج أنفسنا وبعيدا عن تدخلنا ، والتصورات النظرية التى نحاول بها أن نخضع هذا العالم لضرب من النظام ٠

لن ننظر الى الأفكار على أنها أشياء أو على أنها حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة فى الواقع أو ماهيات قائمة فيه بل سيصبح معنى الأفكار مرتبطا بالحركة التى ولدتها ، ومتوقفا على المقتضيات العملية التى تعايشنا معها ودفعتنا الى التفكير فيها ٠

وتعريف الحقيقة لن يكون مرتبطا بعملية المطابقة بين الفكر والشىء وذلك لأن تعريفا من هذا الطراز يتضمن مصادر تحمل بين طياتها تناقضا ذاتيا قائما فى أننا نستطيع أن نمسك فى أيدينا ــ كحقيقتين منفصلتين

---

(١) ازمة ، ص ٢٧

(٢) Habere. ٠

(٣) ازمة ، ص ٣٠٠

كل منهما مستقلة استقلالا تاما عن الأخرى وتقع خارجها ـ بالشيء البكر الذى لم يقربه الفكر من ناحيـــة وبالفكر من ناحية أخرى : بهذا الفكر الذى ننسى أنه لن يكون فكرا حقا ـ مجرد شبح من افراز خيالنا الحر ـ الا بالقدر الذى يحمل بين طياته الشيء أو الواقع الذى خضع لتشكيلنا : لا ذلك التشكيل القائم على نزواتنا وتمثلاتنا الذاتية ، بل لتشكيلنا الذى يشق طريقه بصعوبة ، تشكيل جسد لجسد ، تشكيل الانسان للعالم .

وفضل هوسرل قائم فى أنه لفت أنظارنا الى أن « الخارج » بمفهوما على هذا النحو سيكون أمرا مستحيل التصور وفى اسهامه فى تعريف الحقيقة على أنها حركة ومراجعة وتعدى . فالحقيقة عنده ليست شيئا بل ديالكتيك ، وفوق هذا ديالكتيك عملى مرتبط بالفعل (١) .

من هذه النظرة الى أهداف العلم أقام هوسرل فى مطلع هذا القرن نقطة بدء لتصور جديد للفلسفة وللنزعة الانسانيـــة ، وذلك فى مرحلة دقيقة من مراحل تطورها .

وقـــد ولدت الفلســـفة الفينومينولوجية لهـــوسرل من ازدواج بين لحظتين : لحظة نقدية فى تاريخ العـــلوم وضعت بسببها أكثر الحقـــائق استقرارا موضع الشك ، ولحظة نقدية أخرى فى التاريخ الانسانى طولب فيها الانسان بأن يعيد النظر فى أكثر القيم ثبوتا وأن يسأل نفسه عن معنى وجوده الخاص وعن معنى التاريخ الذى يعيشه .

« فهذا الايمان المطلق فى العلم باعتبار أنه يوصلنا الى الحكمة ، وهو ذلك الايمان الذى كان قد حل محل الايمان الدينى ، قد فقد قوته عند الكثيرين .

« اننا نعيش فى عالم أصبح البحث فيـــه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثا لا يرقى اليه الشك ..

« واذا كنا نعتقد أن الانسانية الحقة لا وجود لها الا عن طريق حياة مسئولة عن نفسها باعتبار أن المسئولية العلمية لا يمكن أن تنفصـــل عن مجموعة المسئوليات الانسانية ... فعلينا أن نرتفع فوق اغفال الذات ، ذلك الاغفال الذى كان يميز الباحث النظرى وكان الباحث بمقتضاه ينكب

---

(١) تتخذ فلسفة الظاهريات نقطة بدئها ـ متفقة فى هذا مع الابستمولوجيا المعاصرة على ما تظهر مثلا فى تصور جاستون بشلار ـ من « نظرية فى المعرفة لاديكارتية » .

فى غمرة انتاجه النظرى فوق موضوعاته ونظرياته ومناهجه ويجهل تماماً حقيقة هذا الانتاج من الداخل » (١) ·

وثمة حديث هام أبرز ضرورة اعادة النظر فى دلالة الحقيقة العلمية وفى معنى التاريخ · ذلك أن تقدم العلوم وتقدم التاريخ نفسه فى الربع الأول من هذا القرن قد أظهرنا على أننا لن نستطيع ، سـواء فى ميدان العلوم أو فى ميدان الحياة ، أن نسقط من حسابنا وجود الانسـان فى معناه القوى ؛ وأعنى به المسئولية الشخصية للانسان فى هضم التصور العلمى للعالم وفى استمرار التاريخ ·

ويظهرنا هوسرل فى أول فقرة من كتابه « أزمة العلوم الأوربية » على دلالة نقده لأزمة العلوم · وذلك تحت عنوان « أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للانسانية الأوربية » ·

وبالرغم من أن النقد الذى وجهه هوسرل لم يؤد به الى الاهتداء الى حل للمشكلة التى وضعها الا أن هوسرل كان له الفضل فى وضـع المشكلة الرئيسية التى لا بد لكل فلسفة معاصرة أن تتولى الاجابة عليها ، وهى : أن النظرية الوضعية الى العلم القائمة على ارجاعه الى مجرد سلسلة من الوقائع قد أفقدت العلم دلالته الانسانية ، لأنها استبعدت قضـية الوجود الانسانى : معناه وقيمته · وأصبح الانسان من وجهة نظر هذا الاتجاه العلمى المتطرف غائبا من الطبيعة عند معالجة علوم الطبيعة · أما فى مجال العلوم التى تسمى بالعلوم الانسانية فقد استحال الانسان فيها الى مجرد طبيعة · وفى كلتا الحالتين : « فان العلوم التى تعـالج مجرد الوقائع الخالصـة قـد أنتجت انسـانا لا ينظر الا الى مجرد وقائع خالصة » (٢) ·

لكن « الواقعة » تدل فى معناها الدقيق على ما قام به الانسان وعلى ما شيده بفعاليته بكل ما تحمله من مسئوليات ومخاطر من خلال ممارسة عملية امتدت آلاف آلاف السنين · فالعلم لا يتعلق بمعطيـات فقط بل بأفعال · وبالنسبة الى الانسان الحى فان العالم ليس مجرد تأمل لسلسلة من الظاهرات التى يتأثر بها بل هو ادراك لدلالة ، وتشييد لبناء أكثر تعقيدا وأكثر انسجاما ·

وقد بحث هوسرل عن الأسباب التاريخية التى أدت الى تفريغ العلم

---

(١) هوسرل : المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى ، ص ٤ ، ص ٥ · ص ١٤

(٢) هوسرل : أزمة ، ص ١٣٠

من بعده الانسانى وانتهت به الى هذه النزعة الوضعية فقال : « اذا بحثنا تاريخيا عن هذا التصور الوضعى للعلم لوجدنا أنه يمثل أحد رواسب الماضى » (١) .

ثم بحث عن أصل هذا التصور الوضعى للعلم فى تطوره التاريخى حتى انتهى الى هذا التدهور فوجده فى القرن السادس عشر : « فالاتجاه الذى سار فيه جاليليه نحو النظرة الرياضيـة الى الطبيعة أدى الى أن تبخرت الطبيعة نفسها فى صورة مثالية بوحى هذه النظرة الجديدة الى الرياضيات » (٢) . وعلى الرغم من أن جاليليه قد حقق لعلوم الطبيعة تقدما هائلا وأسس العلم المعاصر فانه « أضر به عندما أهمل البحث عن الجهد البشرى الخلاق للمعنى ، ذلك الجهد الذى أوجد الوجودات المثالية الرياضية نفسها » (٣) .

ويذكرنا هوسرل فى هذا الصدد أن الهندسـة باعتبارهـا عـلم الوجودات المثالية كانت قد سبقت بالفن العملى لمساحة الأراضى ، وهو فن تجاهل الوجودات المثالية . لكن هذه الخطوة التى سبقت انشاء علم الهندسة كانت الأساس الذى أقيم عليه علم الهندسة نفسه والذى جعل له معنى » (٤) .

لكن الأفعال التى قام بها الانسان فى هذا المجال ومبادراته وجميع المقتضيات العملية التى كانت قـد أوجدت تلك الأفـكار وتلك المناهج الهندسية قد جرفها النسيان بعد مرور عدة قرون عليها . ولم تعد هذه الحقائق التى كانت الأساس فى قيام العلم تظهر بعد هذا على السطح . واذا كان هوسرل قد جعل من العالم الحى الأساس الذى قامت عليه دلالة العلوم الطبيعية (٥) ــ بالرغم من أنه أساس جرفه النسيان ــ فانه قد أوضح لنا أن جاليلية ــ فى تصوره للطبيعة المعطاة فى التجربة اليومية مع الظواهر المحسوسة ــ قد جعل هذه الطبيعة لا تكشف عن وجودهـا الحقيقى الا فى الرياضيات . وأصبحت الموضوعية تعنى تلك الروابط الهندسية فى تعاونها مع سلسلة العلل التى لا تتغير . وعلى هذا النحو أقيم بدلا من العالم الواقعى اليومى فى حياتنا عالم من الحقائق الرياضية

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٣
(٢) أزمة ، ص ١٤٦
(٣) ازمة ، ص ٢٤٦
(٤) نفس الموضع
(٥) ازمة ، ص ٢٤٥

المطلقة والمستقلة يصل اليه الانسان عن طريق معرفة أولية ذات بداهة مباشرة ·

ومنذ نظر الى الرياضيات على أنها تمثل فى داخل الطبيعة عالما فى ذاته تحولت فيه العلاقات بين المحسوس والمعقول الى علاقات مستورة ·

واستند هذا التصور للعالم ـ وهو تصور سيطر دون شك على العقول طوال قرون ثلاثة ـ على فكرتين تجريديتين ·

١ ـ انه أسقط من حسابه الطبيعة الحسية لموضوع المعرفة ·

٢ ـ انه أسقط من حسابه المبادرة التى تقوم بها الذات العارفة ·

أى أن العالم كما تصوره جاليليه استبعد من حسابه خصائص موضوع المعرفة وفعل الذات العارفة معا ·

وهو تجريد مزدوج أدى الى فقر مزدوج للعلم · وكان لابد أن يؤدى الى خطأين يسلم أحدهما الى الآخر على الرغم من أن كلا منهما يسير فى خط يتعارض مع الآخر : الأول هو ما يسميه هوسرل بالموضوعية الفزيائية المبالغ فيها ، والثانى « الذاتية الترنسندنتالية » (١) وهما تسميتان للمادية الآلية من ناحية وللمثالية المطلقة من ناحية ثانية ·

★ ★ ★

وعيوب هذا التصور الذى قدم حول العلم تظهر بصور أكثر وضوحا عند معالجتنا للعلوم الانسانية ·

اذ أن هذا المنهج القائم على حذف الانسان والغاء حضوره من الممكن أن يؤدى استخدامه ـ لمدة طويلة ـ الى نتائج ايجابية فى علوم الطبيعة لكن فى مجال العلوم الانسانية كان لا بد أن ينتهى الى افلاس ·

وهذا هو ما أوضحه هوسرل فى نقده للنزعة النفسانية ·

وديكارت يمثل المصدر لتيارين فلسفيين كبيرين أقام كل منهما نظرية المعرفة على أساس وجود موضوع بلا كيفيات محسوسة ووجود ذات بلا فعالية : وفى الطريق الأول سار اسبينوزا ، وفى الثانى لوك · طريق المذهب العقلى المجرد من ناحية ، وطريق التجريبية السلبية من ناحية أخرى ·

وقد مسخ وجود الذات باعتبارها ذاتا فى هاتين النظرتين ، وأصبح

---

(١) أزمة ، ص ١٤٣

ينظر اليها اما على أنها محل لعبور أفعال بلا فاعل ، صادرة عن روح مطلقة ومحكومة بقوانينها الخاصة ، واما على أنها مرآة أو قطعة رخوة من الشمع تسجل على صفحتها تسجيلا سلبيا الآثار والانطباعات الآتية لها من العالم الفزيائى ٠

هاجم هوسرل هذه النظرة التى تحول فيها العقل الى جزء من الطبيعة وحاول من جانبه تحديد العلاقات بين الفكر والشىء ، بين الذات والموضوع فقال : « لا تتحدد العلاقة بين الموضوع والفكر عن طريق القول بالانعكاسات الذاتية بل عن طريق دلالة الموضوع ووجوده » (١) ٠

وهكذا فان فلسفة الظاهريات عند هوسرل قد أتاحت لنا التخلص من كل تصور آلى مصدره نظرية الانعكاسات ٠ ولم يعد الانسان مجرد جزء أو أو منطقة فى الطبيعة لا يربطه بها الا روابط علية ٠

وعلى هذا النحو غير علم النفس من منهجه تغييرا جوهريا ٠ فلم تعد مهمته قائمة فى الشرح أى فى أن يجعل من كل حالة من حالاتى السيكلوجية سواء كانت صورة حسية أو انفعالا أو رغبة حلقة في السلسلة الطبيعية التى تربط العلل بالمعلولات بل أصبحت قائمة فى الفهم ، أى فى توضيح علاقتى الفعالة بالحدث وباظهار دورى ومسئوليتى فى القيام به ، وبأنى مصدر كل سلوكى ٠ فأية ظاهرة سيكولوجية لا تتتابع فى الا بمشاركتى ٠ وليس ظاهرة تتصف بالسلبية ٠ لأنى لا أمثل شيئا بين سائر الأشياء ، ووجودى لا يعنى الخضوع لتأثير مجموعة معينة من الأشياء أقوم بايصالها الى مجموعة أخرى ٠ فأنا لست موضوعا بل ذاتا ، أى أننى أمثل مصدرا للمبادرة والمسئولية ٠

لهذا يقول فرنسيس جانسون بحق : « فلسفة الظاهريات تمثل صحوة نحو مسئولية الانسان » (٢) ٠

والحق أن جوهر فلسفة الظاهريات قائم في الكشف عن غموض طبيعة الوعى الانسانى وقائم فى اظهارنا على أن الحياة الشعورية ليست قطاعا من الطبيعة الفزيائية ٠ وذلك لأنها تحتوى على المبادرة والمسئولية الأخلاقية٠ فالغضب والخوف لا يمران بوعيى كما تمر أية ظاهرة جوية فى السماء ٠ والجبن والشجاعة لا يمكن أن يكونا قد نقشا فى طبيعتى كما يرتبط وزن

---

(١) امانويل ليفيناس : كشف الوجود مع هوسرل وهيدجر ، ص ٢٧ ، الناشر فيران باريس ١٩٤٩ ٠

(٢) فرنسيس جانسون : فلسفة الظاهريات ، ص ٩٣ ، تيكوى باريس ، ١٩٥٢

الجسم الكيميائى بهذا الجسم وبتفريغه • انهما يتوقفان على أنا ، وبدرجات مختلفة ، وفقا لحياتى الماضية وللوسط الذى أعيش فيه حاليا •• الخ • وسواء تركت نفسى فريسة لادمان الخمر أو ارتفعت فوق الأحداث حتى أصل الى درجة البطولة ، فان كل هذا يتوقف على •

ان الفكرة التى نكونها عن أنفسنا وعن الانسان تؤثر تأثيرا عميقا فى فهمنا لمستقبلنا ولا يمكننا أن نحكم على أنفسنا الا اذا أحدثنا تغييرا فى نفوسنا • فاذا اعتقدت أنى جبان بطبيعتى فاننى أقدم لنفسى المعاذير سلفا وأمهد الطريق أمام تقاعسى • واذا اعتقدت أنى غضوب بطبيعتى فاننى أرفض الوسائل التى تجعلنى أسيطر على مخاوفى ، وأبرر تبريرا مسبقا كل اندفاعاتى • ذلك أن المعرفة فى علم النفس هى هى الفعل • فأنا لا أستطيع أن أقوم بدراسة نفسى وأصل الى معرفتها بدون أن أحدث تغييرا فى طبيعتى أو بدون أن أمسك بزمام مستقبلى ، سواء من أجل التخلى عن مسئوليتى أو من أجل عدم قبولى قبليا أية مبررات لتقاعسى •

وبعبارة أخرى فان العلاقة بين الوعى وموضـــوعه فى الدراســات الانسانية لا تمثل علاقة بين واقعتين تقع كل منهما خارج الأخرى بعيدة ومستقلة عنها • وفى علم النفس هناك قانون عام يحكم كل ملاحظة فى الدراسات النفسية ، وهو أن القول بأن المعرفة لا صلة لها بموضوعهـا قول غير صحيح ، لأن المعرفة لا تمثل واقعة بل فعلا •

★ ★ ★

والفكرة الجديدة التى أدخلها هوسرل فى الفلسفة المعاصرة هى فكرة الاتجاه القصدى •

وهو لم يحدد لنا بوضوح ما الذى يقصده من هذا الاتجاه القصدى بالرغم من أنه يمثل المحور الرئيسى فى أعماله • وحتى اذا لم نستطع أن نوجه اليه اللوم فى هذا ، باعتبار أنه رفض أن يخضع ما ليس بتصور الى الحد أوالتعريف ويقدمه لنا على أنه تصور ، فانــه لم يكشف لنا فى أى موضع عن وصف دقيق لهذا الاتجاه القصدى •

وبازاء هذا الموقف فان غاية ما نستطيع القيام به هو أن نجمع الخطوط التى رسمها هوسرل حول هذه الفكرة عبر المراحل المختلفة التى مر بها فى تطوره الفكرى ، وهى خطوط ليس من السهل دائما التوفيق بين بعضها والبعض الآخر • والاتجاه القصدى يعنى أولا ببساطة «واقعة الشعور بوجود

شيء عند ادراكه أو التفكير فيه أو الشعور به أو الرغبة فيه ٠٠ الخ » (١) ٠ وهوسرل في هذا يحيلنا الى كلمة استخدمها ديكارت فيقول : » وهناك كلمة أخرى تدل على نفس المعنى واستخدمها ديكارت وهي موضـــوع التفكير (الكوجيتاتيو) (٢) ٠

لكن في هـــذا التعريف الأولى للاتجاه القصـــدى نلاحظ أن ديكارت يهدف الى تأسيس اليقين بوجود شيء بينما يهدف هوسرل الى الكشف عن معناه ٠

فالاتجاه القصدى ــ كما يقول ليفيناس ــ يمثل في جوهره الفعل الذى نضيف به معنى الى وجود الشيء » (٣) ٠ ونحن نلتقى هنـــا بفكرة أثيرة عند جورج بوليتزر وقدمها لنا في كتابه « أزمة علم النفس المعاصر » ، وهى الفكرة التى أطلق عليها « الدراما » : فان العلاقة بين الوعى وموضوعه ليست علاقة تماس أو مواجهة أو علية بين شيء وآخر ، وليست أيضا علاقة شيء بصورته التى تظهر في المرآة ٠.

الوعى عند هوسرل يتضمن المبادرة أى الحرية أو بعبارة أفضل ــ الوعى يتضمن المفارقة ٠ انـــه لا يمكن أن يكون هـــذا الذى يمنح المعنى للظواهر اذا كان مجرد جزء من نسيجها ٠

واذا كان الوعى هو ما يمنح المعنى للشيء فان هذا يفترض كونه حرية وكونه مفارقا لذاته ٠

لكنه لا يمثل مفارقة جوفاء أو حرية في فراغ ٠ وذلك لأنه عندما يمنح المعنى لوجود الأشياء فان هذا يعنى أولا أنه يؤلف بينها في نظرة واحدة ويدركها لا في طبيعتها المنعزلة بل في وجودها المرتبط بمجموعة معينة ٠ فالوعى اذن وعى بادراك الكلى أو هو بالأحرى نظرة شاملة ٠ ولهذا يستطيع أصحاب نظرية الجشطلت في علم النفس أن يقولوا عن أنفسهم انهم من تلامذة هوسرل (حتى ولو لم يعترف شخصيا بهم) ٠

وهكذا فان الوعى عند هوسرل لا يمكن الا أن يكون كليا أو نظرة شمولية ٠ وبالمثل فان كل ما يظهر أمام هذا الوعى ، كل ما يكون له معنى بالنسبة اليه هو الكلى ٠ وهذا الكلى لا سبيل الى أن يرد لعناصره ٠ وذلك

---

(١) أزمة ، ص ٢٨٢ ٠

(٢) ليفيناس : المرجع السابق ، ص ٢٧

(٣) ليفيناس : نفس المرجع ص ٢٢

لأن الكل يمثل شيئا وراء مجموع الأجزاء التى تكونه • وهذا الوعى وجميع الظواهر الواعية يمكن أن توصف لكنها لا تخضع للتحليل • وذلك لأن الحدث لا وجود له الا بالنسبة للوعى القادر على التقريب بين الأشياء والربط فيما بينها وادراك ظواهر متعددة داخل وحدة تخضع لكلى واحد • والعالم لا معنى له الا بالنسبة الى وعى يشعر بأن وجوده ليس جزءا من هذا العالم ، وبأنه ليس مقفلا على نفسه وليس سجين ذاته كما لو كان شيئا من الأشياء بل بالنسبة الى وعى ليس فى عداد الأشياء ، أكثر من هذا ، ان وجود هذا الوعى يفترض على العكس من ذلك أن الاشياء مستبعدة مبدئيا (١) •

فالاتجاه القصدى ليس ظاهرة سيكلوجية بالمعنى الذى يعرفه علم النفس لهذه الكلمة أى أنه ليس واقعة من وقائع الطبيعة • وذلك لأن له طابعا ترنسندنتاليا •

وهوسرل يقدم التعريف التالى للفلسفة الترنسندنتالية : « انها فلسفة تهيب فى مواجهة النزعة الموضوعية السابقة على الاتجاه العلمى بل فى مواجهة النزعة الموضوعية العلمية نفسها ـ بالذاتية العارفة باعتبارها المصدر الأساسى لجميع مظاهر الخلق التى لها دلالات موضوعية ولكل الأحكام المشروعة التى نصدرها على الوجود وباعتبار أنها تشرع فى فهم العالم على أنه نتاج لأفعال الدلالة والتقييم » (٢) •

ويتضح مغزى هذا التعريف من كل ما سقناه سابقا وبصفة خاصة من النقد الذى وجه الى الموضوعية العلمية • فلا وجود للحقيقة فى ذاتها مستقلة عن الانسان • وذلك لأن وجود الانسان متضمن فى بلورة هذه الحقيقة • والهدف الذى تسعى اليه فلسفة الظاهريات هو أن تفتش فى داخل الحقائق التى انتهى تكوينها ، فى داخل الحقائق التى تمت ، عن مبادرات وفعالية العقل التى أسهمت فى تكوينها • وهذا هو ما يطلق عليه هوسرل البحث عن النبع الأول لكل نواتج المعرفة (٣) •

---

(١) ازمة ، ص ٢٧٦

(٢) ازمة ، ص ٢٩٩

(٣) أزمة ، ص ٢٩٨ • قارن التعريف الذى قدمه هوسرل للترنسندنتالية بتعريف كانط لها • يقول كانط : « المعرفة الترنسندنتالية هى تلك المعرفة التى لا تتعلق بالموضوعات بقدر تعلقها بطريقة معرفتنا لها • وذلك بالدرجة التى ينبغى أن تكون هذه المعرفة ممكنة أوليا فقط » (كانط • نقد العقل الخالص الطبعة الثانية • المقدمة • ص ٣٥) •

ولقد حدد « جاستون برجيه » بوضـــوح فائق منهج « التحليـل القصدى » عند هوسرل ٠ وذلك لأن هوسرل من أجل أن يقدم « أساسا » مطلقا للعلوم سعى الى استخلاص ما تتضمنه الادراكات والتصورات من دلالة ٠

وقدم « لاستون برجيه » فى هذا الصدد ملاحظتين :

١ ــ فان لفظة « تتضمن » تشعر باللبس ٠ وذلك لأنها قد تعنى « تحتوى » ، وقـــد تعنى كذلك « تتطلب » ٠ واللفظة الأخيرة هى التى تزودنا بالتفسير الصحيح ٠٠٠٠ لأن المقصود بها هنا معنى عقلى : انــه مطلب علينا أن نفترضـــه ونسـلم بوجوده من أجل أن نفهم ما نحن بصدده » (١) ٠ فالتضمن اذن ليس تحليلا ولا تأليفا ٠ لكن تعريفه لا يتم الا بفكرة الاتجاه القصدى ٠

٢ ــ والتحليل القصدى لا يعنى تفكك الكل الى عناصره ٠ انه يتجه الى تعدى المعطيات التى أمامنا من أجل اكمالها بكل ما تفتقر اليه حاليا ٠ وهـــذا الذى تفتقر اليه هو بالرغم من ذلك كل ما ينبغى أن يعود الى المعطيات من أجل أن تتكشف لنا دلالتها ٠٠٠ فهذا التحليل اذن يفترض أن دلالة المعطيات تتعدى مجرد ما ترمز ٠ اليه ٠٠٠ وبهذا الاعتبار فان فلسفة الظاهريات فى معناها القوى تفسير عن طريق الغائية » (٢) ٠

واكتشاف هذا الاتجاه القصدى يميز تمييزا واضحا بين هوسرل من ناحية وديكارت وكانط من ناحية ثانية ، وهما الفيلسوفـين اللذين اهتما من جانبهما بتأسيس العلوم وبالبحث عن حقيقة المعرفة ٠

وهذه الأهداف التأسيسية لا تمثل عند هوسرل أحداثا سيكلوجية لأنها ذات طابع ترنسندنتالى باعتبار أنها تتعدى المجرى الذاتى الصرف للآثار الحسية ٠ فالأشياء بالنسبة لى لا تتتابع أمامى كتتابع الصور فى المرايا المتلاحقة ولا تقدم لى رسوما تخطيطية تنطبع فى عينى ٠ وذلك لأن قطار هذه الأشياء يحظى بفعل موحد عن طريق فعل الادراك ٠ وهـــذا الفعل الموحد الذى يقوم على النظرة الشاملة هو الذى يخلع على الأشياء المعنى الذى تحمله بالنسبة لى ٠ وهذا الفعل فعل ترنسندنتالى ٠ انــه يتعدى ويتخطى الآثار الحسية التى تتكون فى داخلى ليكشف عن وجود الأشياء ٠

---

(١) جاستون برجيه : الكوجيتو فى فلسفة هوسرل ، اوبييه ، ١٤٩١ : ص ٧٩ ٠

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠ ــ ٢١ ص ٢٨ ٠

وعندما نتحدث عن « فعل » فان هذا لا يعنى أن الاتجاه القصدى يتضمن بالضرورة وعيا وجهدا أو أنه غير مختلف مثلا عن الانتباه أو الاراده . فالفعل الذى يهدف الى حقيقة ما غالبا ما يكون غريزيا وغير مصرح به . وسارتر يطلق عليه اسم « الوعى غير الواضع لموضوعه » . وبالاضافة الى هذا ، فان نشاط هذا الاتجاه القصدى الذى يقوم به الوعى لا يؤدى الى تكوين العالم المنظم الذى يهتم به العلم والى تكوين عالم الادراك الحسى فقط بل انه يسهم أيضا فى تكوين العالم السابق على التحليل والسابق على فعل التنظيم المقصود .

هنا وتتجلى نظرية الاتجاه القصدى فى أكثر جوانبها تعقيدا وغموضا .

فهذا الفعل الذى يقصد به اعطاء « معنى » للواقع الذى يتعدى وجودى يحدد طريقة حضورى فى العالم . لكننا رأينا أن العالم لا يمكن تصوره الا من خلال الأفعال التى تحمل دلالة ما والتى تجعل منه هذا العالم المعروف . فالموضوع أو العالم الموضوعى هنا لن يكون شيئا آخر الا ذلك التأليف بين المظاهر والخطوط التى أضيف بها للشىء معنى وأحدد عن طريقها هويته . « فالموضوعى بمعناه الحقيقى – كما يقول هوسرل – ليس شيئا آخر الا الوحدة التأليفية للاتجاه القصدى الحالى والممكن ، وهما يتبعان جوهر الذاتية الترنسندنتالية » (١) .

وبعد أن انتهى هوسرل من نقد الموضوعية عن طريق الكف عن البحث فى الشىء الذى انتهى وجوده والاتجاه الى البحث عن الأفعال الشعورية التى تعاونت فى تكوينه رأى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن « موضوعية » الا من حيث أنها وظيفة للوعى . وليس المقصود بالوعى هنا ما اعتدنا أن ندعوه بالشعور السيكولوجى بل المقصود به الأنا الترنسندنتالى أى مصدر هذا التعدى الذى يكتسب به العالم طابعه الموضوعى .

وأخيرا فان الاتجاه القصدى كما يفهمه هوسرل من شأنه أن يوحد ما نستطيع أن نطلق عليه – بالرغم من غرابة التعبير – اسم « الأولى المادى » . وذلك أن كانط قد تصور فقط امكانية « الأولى الصورى » ، وهو ذلك الأولى الذى تشكله مقولات الذهن . وأقصى ما يستطيع هذا الذهن أن يمدنا به من خلال صورتى المكان والزمان اللتين يتشكل فيهما أن يقوم باعداد أحكام تأليفية أولية لن يكون فى وسعها أن تجعلنا ندرك

---

(١) هوسرل : المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى ، ص ٢٤٢

الواقع الفزيائي بل الوجود الرياضي فحسب . أما هوسرل فقد تراءى له أنه يستطيع تخطى الثنائية القائمة بين الواقع والظاهرة .

وذلك لأن الوجود معنــاه الحقيقي يعنى عنده ما يكون له معنى . والوعى هو ما يحصل به الشيء على معنى . انه لا يدل فقط على ما يصبح الشيء به معروفا ، بل على ما يصبح به موجودا .

وهكذا فانه يوجد للشيء وراء كيانه التصورى فى ذلك المحتوى الذى نستطيع أن نحلله تحليلا مجردا دلالة موضوعية وتوجد به احالة الى وجوده الواقعى . ولا ينطبق هذا فقط على الواقع المدرك بل على وجود القيم الأخلاقية ووجود الانفعالات وصور المخيلة . فكل من هذه الوجودات له بنيانه الماهوى أو وجوده الماهوى « أيدوس » ، كما يقول هوسرل . مستخدما نفس المصطلح الأفلاطوني ليدل به على شيء مختلف ، لا نصل الى وجوده عن طريق ديالكتيك الأفكار والتصورات ، بل عن طريق الاتجاه القصدى الوجودى .

* * *

وتتلخص الخطوات التى بذل فيها هوسرل قصارى جهده للافلات من الأوهام التى تدفعنا الى القول بوجود عالم فى ذاته فيما أطلق عليه اسم « الرد الظاهرى » .

وهذا الرد الظاهرى فعل تؤكد به استقلال الوعى . وأستطيع به أن أعلق الحكم على وجود الأشياء ، وأتخلى عن القول بوجود العالم لكى أعود الى الذات .

والرد الظاهرى يعنى « الوضع بين قوسين » لعالم الأشياء ولمجرى الانطباعات السيكلوجية معا . انه يستبعد من طريقه كل تفوق أو تعدى للوجود : تفوق الطبيعة فى ذاتها ، وتفوق عالم باطنى فى ذاته لو قلت بوجوده فسيتخذ وجودى بازائه طابعا سلبيا وسيمثل بالنسبة الى وجودا غريبا .

ويهدف هذا الرد الى أن يجعل من وعيى وعيا مشحونا عالما بالدور الذى يعلبه فى تكوين كل وجود متفوق على الذات . وهذا الرد هو الذى يضع حدا لكل اغتراب أشعر به بعد فراغى من تكوين الأشياء أو القيم ، ثم أنسى أنها من صنعى ، وأنظر اليها على أنها وقائع قائمة « فى ذاتها » ، موجودة فى الخارج بعيدة ومستقلة عنى .

وثمة تشابه في الظاهر فقط بين الرد الظاهرى والشك الديكارتى ٠ لكن الخلاف بينهما عميق ٠ فالشك الديكارتى يستبعد ما هو غير يقينى ٠ وهو يستبعده مؤقتا بهدف الوصول الى حقيقة لا يرقى اليها الشك ٠ أما الرد الظاهرى فانه يستبعد كل ما ليس حائزا على معنى ٠ وهو يستبعده نهائيا ٠

ونحن نلتقي عند هوسرل بنفس الخطوة الرئيسية التى وجدناها عند كانط والتى حددت منذ كانط طابع الفكر النقدى ٠ وهى أن الأفعال التى تصدر عن الانسان تمثل الأساس فى كل حقيقة واقعية ٠ لكن بينما نجد كانط مهتما باستخلاص البناء العلمى للعالم الموضوعى ابتداء من المتطلبات الضرورية للعقل الانسانى ، نجد هوسرل مهتما بالبحث عن دلالة العالم ووجوده من خلال الاتجاه القصدى وبه ٠

ولهذا فان هوسرل قد اصطدم بنفس العقبة الرئيسية التى اصطدم بها كانط والتى عبر عنها « لاشييزرى » على النحو التالى : « كيف يتسنى للذات أن تقدم لنفسها المادة التى تعمل فيها عندما تشرع فى بناء موضوعاتها ؟ » ٠

وقد أوضح سارتر فى كتاب « الوجود والعدم » أن هوسرل لم يستطع أن يحل هذه المشكلة : « عبثا تجرى محاولات المراوغة ٠٠٠٠ فاننا لن نستطيع أن نخرج الموضوعى من الذاتى ، والمتعدى من المباطن ، والوجود من العدم ٠٠٠ ان الذاتية الصرفة لن تنجح أبدا فى أن تتعدى نفسها لتضع الموضوعى » (١) ٠

وقد عاد هوسرل الى نفس النقطة التى بدأ منها ديكارت ٠ لكنه لم يستطع أن يخرج منها ٠ فهو يوافق على أن يكون للشىء وجود ، بشرط أنه يفهم فقط من هذا الوجود الوجود الذى له معنى بالنسبة لى ٠

وما لا معنى بالنسبة لى فلا وجود له ، أو على الأقل ــ فلا يدخل ضمن ميدان الفلسفة ٠ فهوسرل قد وضع أمام نفسه مهمة صعبة تتلخص فى أن يكشف عن تعدى الوجود فى داخل دائرة المباطنة أو المحايثة ٠

لقد حصر نفسه فى دائرة مقفلة لا مخرج له منها ٠ فهو يحلم بمعرفة مطلقة للموضوعية ٠ لكن هذه المعرفة ــ لكى تكون مطلقة ــ لابد

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ٠ ص ٢٨ ــ ٢٩ ٠

أن يسهم في تكوينها عمليات صادرة عن الذات · ولكي تكون موضوعية ، لا بد أن تكشف لي عن واقع يتعدى نطاق الذات ·

وسيقضى هوسرل حياته كلهـــا في محاولة « القفز فـــوق ظله وتجاوزه » · ومن هنا أيضا كان شعوره بعدم قدرته على مغادرة النقطة التي بدأ منها طريقه · وسيظل دوره محصورا من أنه مجرد مشروع مما دفع « كانتان لاور » بأن يحدد العمل الذي كرس هوسرل له حياته ، في أســلوب تهكمي رُبما يكون غير متعمد بقوله « انه تخطيـط معماري لمشروع تأسيسي » (١) ·

فهوسرل اذن قـد اتخذ لنفســه موقفا صـعبا · فما يميز فلسفة الظاهريات عنده هو تلك القدرة على ادراك حضور الشيء باعتبار أنه أثر من آثار الذات ·

وانتهى الى هذه الأسرار من خلال السؤال الذي وضعه لنفسه ، وهو سؤال ذو طبيعة خاصة : ما هو الضمان الذي يجعل الوعي يسلم بتعدى موضوعه لكيانه هو ؟ لقد رأى كل من ديكارت وكانط أن هــذه الصعوبة لا يمكن حلها لأنها تحمل في داخلها تناقضا ذاتيا ، ولأن التعدى لا يمكن أن يتولد عن أى فعل من أفعال الشعور أو الوعي · وقــد ظن هوسرل أنه قدم حلا لهذه المشكلة في محاولة القول بأن افتراض التعدى لا يعني اقامة علاقة بين قطبين غـير متجانسين ، بل يعني فقط الاقرار بوجود ضرب من الحتمية والضرورة في داخل التفكير الترنسندنتالي ·

ولم يستطع هوسرل أن يتجاوز التعارض القائم بين المادية والمثالية· فعندما كتب بقول : « ان وجود الطبيعة لا يمكن أن يكون شرط وجود الوعي طالمـا أن الطبيعة لا تكشف عن نفسـها الا باعتبارهـــا ملازمة للوعي » (٢) ، فمن الواضح أننا نجد أنفسنا هنا في قلب المثالية الذاتية ·

وقد لاحظ بحق « جان · ف · ليوتار » أن « ذاتية معينة تمثل مرض الطفولة الذي تعاني منه فلسفة الظاهريات » (٣) · لكن أليست هذه الذاتية باطنة في قلب المنهج الفينومينولوجي نفسه ؟

---

(١) كانتان لاور : فلسفة الظاهريات عند هوسرل ـ محاولة لتتبع تاريخ « الاتجـاه القصدي » ، دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ١٦٢ ·

(٢) هوسرل : أفكار موجهة نحو فلسفة للظاهريات ، ص ٩٥

(٣) ليوتار : فلسفة الظاهريات ـ دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ٧٩

الحق أنه يوجد في المبدأ الأساسي الذى أعلنته فلسفة الظاهريات وهو المبدأ الذى يقول : « ا نكل وعى وعى بشىء » ليس رئيسى ٠

فمن الممكن أن يدل هذا المبدأ اما على أن الوجود لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوعى واما على أن الوعى لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوجود ٠

ومعنى هذا أن فلسفة الظاهريات من الممكن أن تؤول تأويلا ماديا أو تأويلا مثاليا قد يصل الى أن يكون تأويلا لا أدريا يهدف الى البحث عن « طريق ثالث » بين التأويلين المادى والمثالى ٠

وهوسرل الذى كان يطمع فى أن يتجاوز الذاتية والموضوعية معا قد انتهى به الأمر الى الاقرار بأنه لم يصل الى تحقيق هذا الهدف ، والى أن فلسفة الظاهريات غير منفصلة عن الفلسفة المثالية : « اننا نجحنا فى ابعاد وهم الانعزالية أو الأنانة بالرغم من أنه سيظل من الحق القول بأن كل ما يوجد بالنسبة الى لا يمكن أن يكون لوجوده معنى الا عن طريق أنا ، فى داخل دائرة وعيى أو شعورى » (١) ٠ ثم يضيف « ان كل ما يوجد وما له قيمة بالنسبة الى ، بالنسبة الى الانسان يوجد ويجد قيمته من خلال حياتى الخاصة الواعية ٠ وهذه الحياة لا تستطيع أن تنتقل الى خارج ذاتها فى أية حركة تقوم بها للسيطرة الواعية على العالم أو فى أى نشاط علمى لها » (٢) ٠

وهناك عدد كبير من النصـــوص فى أعمال هوسرل كتبها حول « الاجو المشيد للعالم » تحمل نغمة فيشنية حقيقية (٣) ٠

وفى نصوص أخرى يبدو هوسرل متجها نحو اللا أدرية ٠ فهــو يتحدث عن « الوجود الواقعى للوعى » (٤) ٠ دون أن يحدد موقفه منه ٠ بل يبدو أنه لا يود أن يقول عنه شيئا ، لأن الفلسفة عنده تبحث فقط فى الواقع الذى له معنى بالنسبة الى ٠ وهذا هو عين ما ذهب اليه ياسبرز فى تفسيره للوعى : « اذا كان وجود هناك يعنى أنه يحمل طابع الوعى فليس معنى هذا أن الشعور هو كل شىء ، بل معناه أن هذا ينطبق فقط على ما يدخل فى نطاق وعينا وعلى ما يبدو أمامه » (٥) ٠

(١) هوسرل : تأملات ديكارتية ، ص ٥٧
(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥
(٣) أنظر بصفة خاصة الفقرة ٤٩ من كتاب « الأفكار » لهوسرل
(٤) هوسرل : تأملات ديكارتيه ، التأمل الثالث ٠ ص ١٣٩
(٥) كارل ياسبرز : الفلسفة ص ٨

ومنشأ هذه الاختلافـات فى التأويل يرجع الى اللبس الكامن فى المذهب نفسه ، والذى يمكننا أن نعبر عنه هكذا : « العالم لا يوجد الا بواسطتى ، ولا وجود لى الا فيه » • بهذا يكون هوسرل قد اكتشف وسيلة جديدة للتعبير عن المثالية وذلك عن طريق ادخال فكرة الاتجاه القصدى ، وابراز الدور الذى تقوم بـه الدلالة • وعندما جعل المعنى يمثل الرابطة التى تربط الذات بالموضوع فانه قد أفسح المجال لتصور نوع جديد من المثالية ، لم تعد فيها الذات مقفلة على نفسها داخل حالاتها الخاصة ، بل أصبحت متجهة الى عالم يكتسب معناه بواسطتها •

وقد عبر سارتر عام ١٩٣٩ بوضوح تام عن هذا التأويل قائـلا : « يوجد الوعى والعالم فى وقت واحد • فاذا كان العالم يقع بطبيعته خارج حدود الوعى فان وجوده مرتبط به ارتباطا جوهريا •• أما الوعى نفسه فقد تطهر ••• ولا شىء أصبح موجودا فيه سوى هذه الحركة التى تدفعه الى أن يهرب من نفسه ، وتلقى به خارج ذاته ••• والمعرفة معناها أن يتجه نحو شىء ما ••• تصور معى سلسلة من الدفعات التى تخرجنا من ذواتنا وتلقى بنا فى الخارج بحيث لا تترك لنا فرصة التفكير فى نفوسنا خلفها بل تلقى بنا على العكس من ذلك أمامها متجاوزين اياها ••• تصور اذن أنه قد ألقى بنا هكذا وسط الأشياء وأننا قد تركنا بطبيعتنا فى هذا العالم غير المبالى بنا ، المعادى لنا ، الذى يواجهنا ليردنا على أعقابنا ••• اذا تصورت هذا فانك ستفهم المعنى العميق وراء هذا الاكتشاف الذى قدمه هوسرل والذى عبر عنه فى هذه العبارة الشهيرة : كل وعى هو وعى بشىء ما ••• وهذه الضرورة فى أن يوجد الوعى باعتباره وعيا بشىء آخر غيره هى التى يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجاه القصدى » (١) •

والحـق أن هـذا التأويل يتمشى مع أحد الاتجاهـات فى فلسفة هوسرل ، بل مع أكثر اتجاهاتها عمقا • وذلك لأنه يسعى الى أن يخلص الوعى من حياته الباطنية • ولكن هناك اتجاهات أخرى عالجها آخرون فى فلسفة هوسرل • وهى اتجاهات تترع بها نزعة مثالية : مثالية ذاتية ، حالة ابرازنا للذات الوجودية ، ومثالية موضـوعيه ، فى حالة ابرازنا للذات الترنسندنتالية • وتلامذة هوسرل يتسرعون فى الأخذ بأحد هذه التأويلات التى أدت الى تفتيت هذه المثالية الفينومينولوجية • لكن أعمال هوسرل تشتمل على بذور هذه التأويلات جميعها •

---

(١) سارتر : فكرة رئيسية فى ظاهرية هوسرل : « الاتجاه القصدى » ـ مقال نشر فى المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ •

وعلى الرغم من التناقضات الذاتية التى يتضمنها مذهب هوسرل ومن اخفاقه النهائى فى مشروعه فان هذه الفلسفة لهـا أهمية رئيسية لسببين جوهريين : أولا لأنها قد أدخلت فى الفكر الفلسفى أفكارا جديدة أو مستحدثة أصبح من المتعذر على أية فلسفة معاصرة أن تتجاهلهـا ٠ وثانيا لأن المشكلة التى اضطلع بها هوسرل وأعنى بها مشكلة وضـع أساس لقيمة العلم ومسئولية الانسان ما هى الا المشكلة الجوهرية لعصرنا٠ وستحاول الفصول الثلاثة الكبيرة فن كتابنا هذا أن تظهرنا على كيفية قبول الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية لذلك التحدى الذى قذف به هوسرل فى وجه الفلسفة المعاصرة ٠

والخلاصة أن فلسفة الظاهريات عند هوسرل تمثل امتدادا وتأصيلا للحركة النقدية عند كانط ٠ فالمسألة عند الاثنين هى مسألة التمييز فى داخل ادراكنا الحسى وفى داخل العلم بين الجزء الذى يتعلق بالانسـان ونظرياته ، والجزء الذى يتعلق بالأشياء ٠ لكن الفروق بينهما عميقة ٠ فالرد الفينومينولوجى عند هوسرل والاستنباط الترنسـندنتالى عند كانط لا يتبعان نفس المنهج ولا يهدفان الى نفس النتائج ٠ فالرد قـد لجأ الى عملية تنظيف تدريجية ، الى ضرب من التطهير الذى ينتهى بأن أفصل بين نفسى وبين الأشياء ، لأن الوعى الخالص يدرك الماهيات لكنه لا يجعل من مهمته تشكيل العالم ٠

فالنقد عند هوسرل يهدف الى الوصول الى « ما هو أساسى ٠٠٠٠ أى الى ما لا نستطيع تشكيله ، أو الى ما نستطيع أن نمضى فى رده » (١)٠

ومن هنا كان تأثير هوسرل فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة قويا ٠ فعندما نذكر بصفة خاصة اللحظة الأولى من لحظات فكر هوسرل ، وهى اللحظة النقدية ، وحتى اذا ما تخطينا هذه اللحظة نفسها لنصل بعملية الرد الى منتهاها عن طريق رفض « الاجو الترنسندنتالى » على نحو ما فعل سارتر ، فاننا سننتهى الى وجودية ملحدة ٠

أما اذا أبرزنا على العكس من ذلك اللحظة الثانية فى فكره ، وهى لحظة التجربة الأصلية الحية ، أو لحظة الوجود السابق على التفكير ، فاننا سنصل الى التصور الذى قدمه ميرلوبونتى لفلسفة الظاهريات ٠ وهو تصور أحيا الطابع الصوفى للتجربة المباشرة ، كما نلتقى بها فى تاريخ

---

(١) جاستون برجيه : دائرة المعارف الفرنسية ، الجزء ١٩ ، ١٠ ، ٩ ٠

الفلسفة منذ جاكوبى حتى برجسون ، وأضاف اليها ميرلوبونتى صبغة الحادية غير متفقة مع جو هذه التجربة المباشرة ٠

لكن اذا أردنا أن نضع أيدينا على الأشكال المتعددة للوجودية المسيحية فحسبنا أن نعالج فكرة « الاتجاه القصدى » عند هوسرل ٠ وذلك فيما تشير اليه من تعدى ، وأن نبرز هذه الناحية الأخيرة بالذات ٠

وهكذا فان الأفكار الجديدة أو المستحدثة التى أدخلها هوسرل هى تلك التى نشأت عن نقده للوضعية ، وعن جهوده التى بذلها فى تجاوز ما أسماه « الموضوعية الفزيائية والذاتية الترنسندنتالية » (١) ، أى تجاوز المادية الآلية والمثالية الترنسندنتالية معا ، على نحو ما ظهرت فى الفلسفة ابتداء من كانط حتى برنشفيج ٠

وقد تجمعت كل هذه الأفكار فى تأملات هوسرل حول فكرة الاتجاه القصدى ٠

فنجد أولا لديه الفكرة التى تقول بأن الوعى لا يمثل شيئا بين سائر الأشياء ، على نحو ما كان الحال عليه فى مثالية باركلى أو فى مادية دولباخ أو فى لا أدرية أوجست كومت ٠ ذلك أن هوسرل فى جهوده التى بذلها ليصف الاحتكاك البكر بالوجود ، وهو ذلك الاحتكاك الذى تبدأ منه جهود العلماء فى علومهم قد أبرز لنا ما ينطوى عليه الوعى فى طبيعته من أمور غريبة ٠ فهذا الاحتكاك لا يمكن أن يكون تعبيرا عن انعكاس سلبى ، ولا يمكن أن يكون علاقة علية ، بل هو توتر ، وعلاقة متبادلة ، يتجلى فيها الدور الايجابى للذات وتتجلى مسئوليتها ٠ ولم يعد فى امكان أية نظرية فى المعرفة بعد هذا أن تتجاهل هذا الاكتشاف ٠

حقا ان هوسرل لم ينجح فى محاولته الى الحد الذى يجعله يصل وراء وجود الأشياء الى وجود الأفعال الانسانية التى تشكل هذه الأشياء ٠ وذلك لأن ميوله الرئيسية نحو المثالية قد عاقته عن الوصول الى هذا الهدف ، لأن اهتمامه بأن يعى تماما الدور الذى يقوم به النشاط الانسانى فى المعرفه جعله ينتهى باغفال ما يدور عليه هذا النشاط فى الواقع ٠ وبوسعنا أن نقول عن هوسرل هذه العبارة الشهيرة التى قالها بسكال وذلك بعد نقلها من السياق الذى قيلت فيه وبعد تغييرها واطالتها : « انه لما لم يستطع تعقيل الوجود ، فانه أطلق اسم الوجود على ما هو معقول » ٠

---

(٢) أزمة : ص ١٤٣

ومهما يكن من شيء فانه بعد عشرات السنين من التفكير الوضعي فان هذه الحركة التى قامت لتأصيل مسئولية الفلسفة (١) ، وهي حركة كانت تتطلبها الانقلابات التى شهدها تطور العلم وشهدتهـا الحيـاة الاجتماعية فى أوائل القرن العشرين بدت على أنها حركة ذات قيمة · وفي أحد فصول كتابه « أزمة العلوم الأوربية » ، وهو الفصـل الذى عقده تحت عنوان «تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره صراعا لفهم معنى الانسان» · حدد هوسرل هذا الدور بقوله : « ان الانسانية الآن قد قبضت على زمام أمرها ، وهي تقود بوعى تطور ما هو انساني وفقا لما يمليه عليها وجودها نفسه » (٢) ·

★ ★ ★

وقد وجد هـذا المشروع بعض القيود التى عاقت تنفيذه بتأثـير الطابع النظرى الذى اصطبغ به فكر هوسرل · ففلسفة هوسرل فلسفة فيلسوف ينظر الى نفسه على أنه « موظف فى الانسانية » والى الفلسفة على أنها اجتثت جذورها من الحياة الاجتماعية ومن التاريخ · ويضيف هوسرل أنه « تبعا لهذا فان الفلسفة والعلم سيمثلان حركة التاريخ التى تكشف عن العقل الكلى المغروس فى الانسانيـة باعتبار أنهـا تمثل الواقع » (٣) · ولهذا فان هوسرل بدلا من أن يتخذ نقطة بدئه من دراسة العالم الواقعي ومتناقضاته واحتياجاته اكتفى بالبحث عما أرادته الانسانية باسم الفلسفة · وهذا التصور النظرى الذى يسقط من حسابه موقف الفيلسوف باعتباره انسـانا يعيش فى مجتمع معين فى فترة معينة من التاريخ ، هذا الوهم القائم على الانعزالية وعلى المثالية الذاتية الخالصـة للكوجيتو كنتيجة لتركيب مجتمعنا (٤) ولتقسيم العمل فيه ، ولتخصص المثقفين فيه وبخاصة لتخصص الفيلسوف الذى يجد نفسـه بعيدا عن مشكلات الحياة العملية ، كل هذا تصدق عليه تماما الملاحظة التى كتبها ماركس فى « مخطوطات عام ١٨٤٤ » حيث قال : « ان الفيلسوف باعتبار أنه يمثل صورة مجردة للانسان الذى أصبح غريبا حتى أمام نفسه قد جعل من نفسه معيارا لهذا العالم : عالم الاغتراب » ·

ومن زاوية هذا الاغتراب نفسه سيكون فى وسعنا أن نصدر تقييمنا لهوسرل لنعرف عظمة تفكيره وحدوده فى الوقت نفسه ·

---

(١) أزمة : ص ١٤٢
(١) ازمة : ص ١٤٠
(٢) ازمة : ص ١٤٠
(٣) أى للمجتمع الاوروبى الغربى (المترجم) ·

فلقد وجه هوسرل نقدا جادا للاغتراب باعتبار أنه يتجه الى أن يقدم لنا الحقيقة على أنها تمثل وجودا فى ذاته مستقلا تماما عن الذات التى تضعها · ففى حديثه عن التصور الوضعى للعلوم الفزيائية الرياضية كتب يقول : « لم يستطع أن يشعر أحد بتلك المشكلة الرئيسية ، لكن كيف كانت هذه السذاجة ممكنة ؟ وكيف أصبحت تمثل ظاهرة لهـــا مكانها فى التاريخ الحى ؟ وكيف أن تكرارها أمر ممكن أيضا ؟ » (١) ·

والحق أن السذاجة هنا هى سذاجة هوسرل نفســه لأنه كان من الممكن له أن يتقدم فى بحثه بطريقة أسرع وأكثر يقينا لو أنه لم يغفل أفكار السابقين عليه من الفلاسفة الذين وضعوا مشكلة الاغتراب ، بصفة خاصة هيجل وفيورباخ وماركس ·

فهوسرل فى النقطة التى انطلق منها تفكيره ليس بعيدا تماما عن هيجل الذى بدأ كتابه « ظاهريات الروح » بقوله اننا لا نستطيع أن نبدأ من الشعور لأن الشعور دائما شعور بـ ، ولا من الموضوع لأنه ليس ثمة موضوع لا يمثل موضوعا لـ ·

لكن هيجل تجاوز هذه الحقائق المباشرة ومضى الى الاهتمام بالفعل الديالكتيكى وبفلسفة التاريخ ·

وكان هوسرل على حق فى أن يعـــاود البحث مرة أخرى فى عـــالم الأشياء ليكتشف فيه تلك الحقائـق والقيم والاتجاهات القديمة المتحجرة المختزنة التى استحالت الى أشياء موضوعية واتخذت مظهر الشىء الميت الذى لا حياة فيه أو مظهر الحقيقة المتعالية ·

لكن تحليله للاغتراب يفتقر الى ثـــلاث نقاط اصـــطبغت بثلاث تجريدات قللت من قيمته · فقد ظن هوسرل أننا نستطيع التغلب على الاغتراب :

فرديا ـ وبعيدا عن مجرى التاريخ ـ وبعيدا عن الحياة العملية ·
والوهم الذى يقول بأن من الممكن التغلب على الاغتراب فرديا وهم مثالى ·
وهو نفس الوهم الذى وقع فيه شترنر ·

ومصدره عجز المثالية عن الخروج من سجن الذاتيـــة الفردية · ويتضح هذا فى كل مرة يتحدث هوسرل عن وجود « الآخر » · فهو يقول لنا « اننى أدخل فى تجربة مع الآخر عن طريق المشاركة الوجدانية » ·

---

(١) ازمة ص ٢٤٩

لكن لا شيء أكثر غموضا من هذه الفكرة · وليس مصدر هذا الغموض قصور شخصي من جانب هوسرل بل مصدره موقفه المثالي الأصيل · فالآخر باعتبار أنه يمثل مركزا من مراكز المبادرة ، أو « أنا » آخر لا يمكن أن نشبهه بالموضوعات المادية الأخرى التي تتبين لي ملامحها وزواياها من منظور تجاربي الحية أو المعاشة معها · لكنني من ناحية أخرى لا أستطيع أن أدرك الا ما أسهمت في ايجاده من خلال نشاطي الذاتي · ولهذا فان وجود الآخر شأنه في ذلك شأن كل وجود متعال ومفارق ، لا يمكن الا أن يكون لازمة من لوازم تجاربي الحية · فوجود الآخر يشكل اذن مشكلة لا حل لها بالنسبة الى المثالية بعامة والى فلسفة الظاهريات بخاصة · تلك هي أولى العقبات التي واجهتها فلسفة هوسرل ·

أما العقبة الثانية فهي الوجود الواقعي للمجتمع والتاريخ · لأنهما لا يمثلان في رأي هوسرل وقائع أصيلة · فالمجتمع عنده يشبه وجوده وجود « الذات والآخر » والتاريخ يشبه الزمانية · لكن هذا موقف تجريدي لهذين الوجودين الواقعيين ·

فهوسرل يرى أن وجود المجتمع لا يتضمن أية خاصية مميزة · فالناس عندما نضم وجود كل منهم الى وجود الآخر ونحصل من هذا على « حاصل جمع » الآخرين ، سنظفر حينئذ بوجود الجماعة · لكن هوسرل ينسى أننا لن نصل من هذا الا الى ما يسميه بحق « ميرلوبونتي » « انعزالية متكثرة » · ولهذا فان هوسرل لم يكن في وسعه أن يصل الى تصور المجتمع باعتباره مجتمعا ، بالمعنى الذي يفهمه انجلز ، أي بصفته المميزة : « يقوم التاريخ على نحو تكون النتيجة النهائية فيه مستخلصة دائما من الصراعات القائمة بين عدد كبير من الارادات الفردية ···· فهناك دائما قوى عديدة تتبادل الصراع فيه ، عدد لا نهاية له من القوى المتوازية المتداخلة ، ومنها تنبثق نتيجة محددة : هي الحادثة التاريخية ، وهذه الحادثة من الممكن بدورها أن ننظر اليها في ذاتها على أنها نتيجة لقوى محركة تؤثر ككل على نحو غير مشعور به ولا تفسير له · وذلك لأن ما يريده الفرد يقف في سبيل تحققه فرد آخر · والنتيجة التي تبرز من هذا الصراع تكون شيئا لم يرغب فيه أحد · وعلى هذا النحو تصورنا التاريخ الآن باعتبار أن مجراه يمثل مجرى الطبيعة نفسها وباعتبار أنه يخضع في حركته بصفة أساسية لنفس القوانين التي تخضع حركتها لها (١) ·

---

(١) انجلز : دراسات فلسفية ، النشرات الاجتماعية ، ص ١٢٩ (رسالة انجلز الى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر سنة ١٨٩٠) ·

وهذا التجاهل للصفة المميزة للمجتمع ستقود هوسرل الى أن يقوم بتجريد آخر لحقيقة التاريخ الواقعى للبشر • فلا فارق عنده بين التاريخ والزمان ، تماما كما أنه ألغى الفوارق بين وجود المجتمع ووجود الآخر أو وجود « الذات ــ والآخر » • فهو يقول : « الزمان ــ أعنى التاريخ » • والزمان عند هوسرل لا يجرى الا بدفع الاتجاه القصدى ، من حيث أن وجود الاتجاهات يجرى خارج الزمان • ولهذا فان التاريخ عنده لا يمكن أن يكون له بنيان أو كيان ، لأنه لا وجود الا لهذه الذوات التى تختار وجودها خارج الزمان • وسيصبح المستقبل بهذا الاعتبار غير محدد ولا نستطيع التنبؤ به • ولن يكون ثمة زمان موضـــوعى ، لأن كل وجود يعود الى الظهور فى كل لحظة من لحظات الزمان •

وتلك هى نقطة الضعف فى فلسفة هوسرل • فمذهب الظاهريات عنده يجرى خارج الزمان بعيدا عن التاريخ • ولم ينجح هوسرل فى أن يجد لنا داخل الزمان ما يشكل مراحل التكنولوجيا والعمل فى التاريخ وعلاقة الروابط الانسانية بها ودورها فى ايجاد هذه الأخيرة ، حتى ابتداء من وجهة نظره الخاصة وهى الاتجاه القصدى • لكن علماء عصور ماقبل التاريخ قد اكتشفوا هذا المحور الثابت فى التاريخ الانسانى واكتشفوا مراحله : مرحلة العصر الحجرى المشطوف ، العصر الحجرى المصـقول ، عصر البرونز ، عصر الحديد ••• الخ •

ان فلسفة الظاهريات عند هوسرل تسقط من حسابها كل عنصر اجتماعى وكل عنصر تاريخى • ولهذا نجد ليفيناس يسجل اعترافه بهذا قائلا : « الوعى الذى تقوم فلسفة الظاهريات بتحليله لا يمثل بأى حال من الأحوال وعيا منخرطا فى الواقع ولا متداخلا مع التاريخ » (١) •

وها هنا سؤال : ألا يمثل هذا الوعى أسطورة من الأساطير ؟ وهذا العالم السابق على تدخل العلماء والذى يسعى هوسرل الى بحث الاحتكاك به لا من خلال الواقع الاجتماعى والتاريخى بل من خلال الوعى الفردى ، ألا يمثل هو الآخر أسطورة ؟

وعندما يهيب هوسرل بالمصدر الأول لكل نواتج المعرفة فأنه يصرح بقوله : « هذا المصدر ليس شيئا آخر الا أنا » (٢) • وبهذا يلغى هوسرل من حسابه العمل الذى يقوم به الناس ويشيدون به عالم الأشياء ويصفون

---

(١) ليفيناس : فى اكتشاف الوجود ، ص ٣٥
(٢) أزمة : ص ٢٩٨

من خلاله التاريخ • ان هوسرل محق فى القول بأن « الموضوع » لا يمثل واقعة صماء وبأن معناه لايتحدد الا عن طريق الاتجاه القصدى الذى يحركه وذلك لأن هذه « الفازة » التى على مكتبى من الممكن أن تكون تبعا لاتجاه تفكيرى مصدرا لمتعة فنية ومن الممكن أيضا أن تمثل لى عقبة أريد تنحيتها من طريقى ، من الممكن أن تمثل « زهرية » توضع فيما الازهار ومن الممكن أيضا فى سورة من سورات غضبى أن تمثل فى نظرى قذيفة ألقى بها فى وجه من أمامى • لكن هناك فى اغلب الحالات ، دلالات اخرى للأشياء ، دلالات اجتماعية تتمثل فى الاستعمال اليومى المشترك بين الناس • ان كل موضوع يتحدد معناه بصورة عامة عند كل الناس عن طريق قطبين : فوجوده يشبع حاجة من ناحية ، وهو يمثل ثمرة عمل من أعمال الانسان من الناحية الثانية • ومن الجائز أن تكون هناك مواقف نادرة ، وحالات حاجزة ، تغير من المعنى الموضوعى للشىء • لكن كل الموضوعات التى تحيط بنا بوجه عام تمثل بالنسبة الينا مراكز لاتجاه قصدى منفعى • فهى متلبسة بالدلالات التى خلعتها عليها الحياة الاجتماعية والتاريخ ، ويتخلل وجودها هذه الدلالات من كل جانب • وفلسفة الظاهريات تسقط من حسابها ببساطة كبيرة هذه الغائية الموضوعية ولا تبقى فى وجود الأشياء الا على حالات حاجزة تلقى بعض الضوء على معنى الأشياء •

فمعنى الاشياء لا يتوقف على أنا الا فى حالات نادرة لها أهميتها الخاصة من حيث أنها تعبر عن أزمة عميقة أمر بها وأطرح فيها وجود الأشياء أمامى طرحا جديدا مثمرا • واذا كان من الحق أن نقول ان معنى الأشياء يتوقف على اتجاهات الانسان ومقاصده فان من الحق كذلك أن نقرر أن هذا المعنى قد حفرته فى الأشياء ذوات واعية غير ذاتى الواعية وانه كان من عمل أناس آخرين وجدوا قبل وجودى وأسهموا بعملهم وتاريخهم فى اكتساب الأشياء دلالاتها التى لها •

وهنا يكمن موطن الضعف الثالث فى فلسفة الظاهريات • فاذا لم يكن العالم بموضوعاته وحقائقه وقيمه بحاجة فى كل يوم الى أن نعيد صنعه من جديد فان هذا لا يعنى أنه يمثل عالما غريبا بالنسبة الى مبادرة الناس ومسئوليتهم ، بل يعنى فقط أننى لا أوجد فى عالم مجرد من المعنى وجديد كل الجدة بالنسبة الى •

ولهذا فانه فى الانطلاقة الضرورية التى تطلق مبادراتى ، وفى مسئوليتى الضرورية التى أحس بها فى ذاتى الواعية بينى وبين نفسى ،

هناك ضرب من « القصـور الذاتى » مصدره أننى فى عالم أحس بأننى لست الوحيد فيه وبأننى لست أول انسان تطأه قدماه ٠

ولعل هذا هو السبب الذى يجعل الفصل بين الوجود و « المعنى » أمرا غير مقبول ٠ فهناك نشاط بناء للذات ، لكن هذا النشاط يمارس منذ آلاف السنين ، وهو الذى منح الأشياء معناها ٠ الأمر الذى لا يمكن أن يصبح معه العالم الذى أباشره ذا وجود مستفتح بكر ، وذلك لأن له تاريخا ، هو نفسه تاريخ العمل الانسانى ٠ ولا يمكن أن يصبح معه العالم عالما من الصمت أو عالما حياديا لأن له دائما معنى ٠ ان العالم الذى نعيش فيه عالم اغتراب ، لأن الاتجاهات المتشابكة التى صدرت عن الناس الذين عاشوا فيه من الماضى قد تبلورت وتحجرت الآن فى صورة نواتج ومنشآت تبدو أمامى على أنها فقدت حركتها ٠ وليس من شك فى أنه يتوقف على أنا أمر بعث الحيـــاة والحركة فيها بالمعنى الذى يقصده ماركس من هــذا عندما كتب يقول : « اننى أنا الذى طوعت الروابط الاجتماعية المتحجرة وأدخلتها عنوة فى فن الرقص بأن أسهمت فى انطلاق ايقاعاتها الموسيقية الخاصة » (١) ٠

ولكن المهم فى هذا أن لا نحصر التجربة الحية فى أحد أبعادها فقط ٠

وعملية الرد الظاهرى « عملية شوهت التجربة الحيـة للانســـان وجعلت الفلسفة تعود من جديد الى الموقف التأملى ٠ انها استبعدت ما هو جوهرى فى التجربة الشاملة وفى التجربة الحية للانسان ٠ وذلك بأن علقت الحكم على الأشياء ، وانتزعتنى من الحيــاة الطبيعية البسيطة التى ألتحم بها ٠ لكن هذه الحياة هى حيــاتى على مر الأيام ٠ انهـــا اقتلعت جذورى من هذه الحياة وجعلت من الانسان الذى أمثله كائنـا شاذا ، حيوانا خرافيا نظريا ٠ وذلك بأن شطرت كل ما يربطنى بالواقع ٠ وأرادت منى أن أتجه الى هذا العالم الذى نزعت وجوده منى ، بما تبقى لى من أشلاء تتألم ، وبما عسى أن يكون لهذه الأشياء من قوة ٠ وهذه الأشلاء التى تمثل آثارا عاجزة لا حول لها هى التى أطلق عليها الفيلســـوف النظرى اسم الاتجاهات أو المقاصد ٠

هكذا نرى أن فلسفة الظاهريات التى خانت وعودها لنا قد اقتطعت من تجربتى الشاملة الواقعية الحية لحظة واحدة اتجهت اليهـــا وطالبتنى

---

(١) ماركس : اضافة الى نقد فلسفة القانون عند هيجل ـ الأعمال الفلسفية لماركس، الجزء الأول ، ص ٨٩ ٠

بالتنكر لكل أبعاد حياتي في جميع جوانبها : العلمية ، والمهارة الفنية ، وصراعها الاجتماعي ، وانتماؤها التاريخي ، والالتحام الدموي الشامل بالكون • طالبتني بعدم الاعتراف بهذا كله لحساب لحظة نظرية في حياتي ، نظرت اليها نظرة متميزة • فليس ما يدعو للغرابة بعد هذا أن ينتهي الأمر بهذا الوعي وبهذه الذات المتوحدة الى اليأس وتعرية الانسان أمام الوجود كما هو الحال عند هيدجر ، والى الحصر النفسي كما نشاهد ذلك عند ياسبرز •

واننا لنلتقي بهذه الأفكار في الفلسفة الفرنسية المعاصرة • وقد اضطررنا هنا للحديث عن بعض جوانب فلسفة هوسرل لما للفلسفة الفرنسية من دين في عنق تلك الفلسفة • والحق أننا لم نهتم – من بين هذه الجوانب – الا بما يمثل الخميرة في فكر فلاسفتنا المعاصرين : نقد هوسرل للتفكير الوضعي ، تصوره لاتجاه الوعي ومسئوليته • لكننا لم نعالج مثلا نظرية الماهيات عند هوسرل ولا نظرته الى المنطق • وذلك لأن الذي كان يهمنا فقط هو أن نوضح تأثير هوسرل المباشر في دفع الفلسفة الفرنسية المعاصرة •

وابتداء من التحدي الذي ألقاه هوسرل في وجه الفلسفة شاهدنا في فرنسا قيام الوجودية الملحدة التي ستقتات من ذلك التناقض بين حرية الانسان ومطالب التاريخ : تلك المطالب التي يتجلى في كل يوم الحاحها علينا ، وذلك التاريخ الذي لا بد أن يتسم بالجبرية ليكون معقولا ويتسم بالامكان ليظل ذا طابع انساني •

وابتداء من هذا التحدي نفسه ، لم تعد الفلسفة الكاثوليكية في فرنسا تؤسس دفاعها عن الدين على تلك التصورات التقليدية حول وجود الله وحول مفارقة هذا الوجود ، بل وجدت في رسالة بسكال حول القلق الوجودي ما جعلتها تهتم بالمشاركة في الوجود الالهي المفارق • الأمر الذي أدى الى توتر حاد في الحياة الشخصية والاجتماعية للانسان •

وقد دفع هذا الاتجاه الجديد في الفلسفة – بالاضافة الى الطابع الجديد للاعتراضات التي أصبحت توجه ضد الماركسية – الماركسيين في فرنسا الى الاستفادة من هذا الهجوم ، والى أن يعمقوا تعميقا كافيا الجانب الديالكتيكي في الفكر الماركسي • وذلك من أجل أن يحافظوا على الاستقلال الجزئي والحقيقي للأبنية الفوقية ، وأن يستخلصوا كل تأثيرها وأن يوائموا في تأليف حي بين المسئولية الشخصية للانسان والمعنى الشمولي للتاريخ •

الفصل الأول

الفلسفة الوجودية

مقدمـــة

أصول الوجودية الفرنسية

رأينا أن للفلسفة الفرنسية المعاصرة مصدرين :

ـ شعورها بموقف تاريخى واجتماعى تمثل فى وجـود أزمـة أو ثورة ·

ـ شعورها بموقف علمي وتكنولوجي تمثل فى وجود أزمة أو ثورة فى المعرفة ·

١ ـ مشاكلها

نبتت الأفكار الرئيسية التى دارت حولها الفلسفة الوجودية من التأزم العميق الذى عاشه الانسان بكل وجدانـه نظرا لوجوده فى عالم مهموم ، عالم لا مخرج له مما هو فيه ، عالم مستغلق · لكنها نبتت كذلك من الثورة على هذا الاستغلاق ، ومن توكيد قدرة الانسان التى لا تقهر على مقاومة العدم ، واعطائه معنى ، وتجاوزه ·

وقد عبر سارتر عن الفكرة الجوهرية فى هـذا الشـأن بقوله : « كان لا بد أن يشعر جيلان اثنان بوجود أزمة : أزمة فى الايمان وأزمة فى ميدان العلم ، لكى يضع الانسان يده على تلك الحرية الخلاقة التى كان ديكارت قد أودعها بين يدى الله وحده ، ومن أجل أن يطمئن الناس أخيرا الى تلك الحقيقة التى تعد الأساس الرئيسى فى كل نزعة انسانية وهى : أن الانسان هو الوجود الذى يتوقف وجود العالم على ظهوره » (١) ·

★ ★ ★

وكانت هذه الأزمة فى تاريخ الفكر وفى التاريـخ السياسى أزمة عامة · ولهذا فان الوجودية التى قامت فى فرنسا لها أسلاف ومبشرون : ليس فقط على يد دستيوفسكى وشترنر ، ثم دستيوفسكى ونيتشه الذين عاشوا أفكار الوجودية وعبروا عنها بمناسبة الأزمات الكبرى للعـــالم

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول ، ص ٣٣٤ (طبعة جاليمار ١٩٤٧) ·

الحديث ، بل أيضا ، فى فترة ما بين الحربين ، فى روسيا ، على يد برديييف وشستوف ، وفى ألمانيا ، على يد هيدجر وياسبرز ٠

وقد ذكرنا سارتر بنقطة البدء فى الوجودية قائلا : « حوالى عام ١٨٨٠ عندما حاول بعض المدرسين الفرنسيين أن ينشئوا أخلاقا علمانية كانوا يقولون شيئا قريبا من هذا الكلام : القول بوجود الله فرض لا غناء فيه ومبهظ ، ولهذا فاننا نلغيه من حسابنا ، ولكن ـ بالرغم من ذلك ـ لابد من أجل أن تقوم أخلاق ويقوم مجتمع ويشيد عالم يخضع للنظام أن تؤخذ بعض القيم مأخذ الجد ، ولا بد أن ننظر اليها على أنها ذات وجود أولى ٠٠٠٠ وبعبارة أخرى ، فاننا اذا ما افترضنا أن الله غير موجود فان هـــذا لن يغير من الأمر شيئا ٠٠٠٠ على العكس من ذلك تماما ، فان الوجودية ترى أن افتراض عدم وجود الله سيؤدى الى عاقبة وخيمة ٠ وذلك لأن كل القيم التى كان من الممكن أن نقول بوجودها كمقولات مفــارقة ستختفى معه ٠٠٠ وكان دستيوفسكى قد كتب يقول : « اذا لم يكن الله موجودا ، فسيصبح كل شىء مباحا » ٠ كانت هذه هى نقطة البدء فى الوجودية » (١) ٠

وسارتر فى هذا النص المأخوذ من محاضرة قصد من ورائها تقريب الوجودية الى أذهان الجماهير قد عمد الى التبسيط والتنميق لأســـباب « تربوية » ٠ لكن الأمر فى الواقع كان أقل بساطة من هذا ٠ فلم يكن الأمر أمر قرار اتخذه بعض المدرسين الفرنسيين بل كان تعبيرا عن نضج ظاهرة تاريخية امتدت بجذورها ابتداء من عصر انهيار العالم البرجوازى ووصلت الى ذروتها حوالى عام ١٩٢٩ : أزمة اقتصادية شاملة ، صدامات دولية أرهصت بقيام الحرب العالمية الثانية ، توكيد لقوة الاشتراكية ، نمو النظم الفاشية ٠

---

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ٠ ولهذا السبب نفسه رأت الوجودية عن طيب خاطر فى فردريك نيتشة أنه يمثل أحد روادها ٠ لأن نيتشة فيما أسماه ب « التغيرات الثلاثة » فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » كان قد ذهب الى أن الروح ينبغى لها أن تتذرع بالصبر حتى تحمل على كتفيها عبء الحرية ، وعليها بعد ذلك أن تكشر عن أنيابها كما يفعل الأسد لترفض وتقوض كل القيم ٠ « أن أكون حرا معناه أن أعارض فى كل شىء حتى فى الواجب معارضة تجعلنى ندا لله » ، ثم على الروح بعد هذا أن تتخلق بأخلاق الطفل فى خلقها لوجود جديد لها ٠

وبعد انقضاء عشر سنوات على القائه هذه المحاضرة كان على سارتر فى سبتمبر ١٩٥٧ أن يمضى بتحليله الى أبعد من هذا المدى • فذكر فى هذا الصدد تأثيرا مزدوجا غير مشعور به تماما أثر فى المثقفين الفرنسيين فى الجيل الذى نشأ فيه : أولا ــ دفعهم الهم ودفعتهم الأزمة اللذان كانوا يعيشون فيهما الى رفض المثالية الرسمية باسم مأساة الحياة » • وثانيا ــ وفى نفس الوقت ، ذهب الى أن « مادفعنى أولا الى التغير هو وجود الماركسية كواقع ، وامتلاء أفق حياتى بالوجود الثقيل لجماهير العمال ، هذا الحشد الهائل المعتم الذى كان يؤمن بالماركسية ويعيشها ويمارسها وكان له تأثيره الكبير ــ ولو أنه كان تأثيرا من على بعد ــ على المثقفين الذين ينتمون الى البرجوازية الصغيرة » (١) •

« وقد كانت الحرب هى التى فجرت القوالب البالية التى عاش فيها فكرنا • الحرب ، والاحتلال ، والمقاومة ، والسنوات التى أعقبت كل هذا • كنا نريد أن نقاتل فى صفوف الطبقة العاملة • لقد فهمنا أخيرا أن الواقع هو التاريخ والممارسة العملية للديالكتيك » (٢) •

وهذا المطلب بدا مناقضا للاتجاه الأول الذى كانت قد سارت فيه الوجودية : « لقد كنا مقتنعين فى نفس الوقت أن المادية التاريخية قدمت التأويل الصحيح للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل الاسلوب الواقعى للاقتراب من الحقيقة • وأنا لا أزعم الغاء التعارض القائم فى هذا الموقف » (٣) •

وقد حاولت الوجودية ، على يد من أحسن تمثيلها من فلاسفتها ، أن تمسك دائما بطرفى هذا الخيط خوفا من أن يقضى عليها • وليس أيسر علينا من أن نعدد تخبطات الوجودية وتناقضاتها فى هذا المجال ، لكن عملا كهذا سيكون عقيما • وقد استمرأت أنا شخصيا هذا العمل فى فترة من فترات حياتى • لكن تحليل هذه التناقضات الداخلية للفلسفة الوجودية ــ وان كان من الضرورى الاستمرار فيه ، الا أنه ينبغى أن يحتل دورا ثانويا ، ينبغى أن تكون متابعته مجرد تمهيد لبحث أكثر عمقا والحاحا ، بحث يبدو اليوم أكثر ضرورة • ذلك أنه لم تعد مهمتنا اليوم مجرد مهمة دفاعية ضد مذهب تبدو بعض تأويلاته السياسية والاجتماعية متعارضة مع الحياة ، بل أصبحت تتطلب جهدا بناء لاستخلاص الأهداف العميقة لهذا المذهب من حيث أنه قام للمحافظة على

---

(١) الأزمنة الحديثة العدد ١٣٩ (سبتمبر ١٩٥٧) ، ص ٣٤٩

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٥١ •

(٣) الأزمنة الحديثة ، نفس الموضع •

كل ما للانسان ، ولعدم اهدار وجوده في أى بعد من أبعاده : سواء كان ذلك من ناحية تاريخه الواقعى بما يحمله من معنى أم من ناحية مسئوليته تجاه المستقبل الذى يصنعه ٠

ولكى نفهم حدة التناقضات داخل الفلسفة الوجودية عبر تطورها هذا ، ينبغى علينا أن نعرج على الفرض الذى بدأت منه وألقى بظلاله على أصولها الأولى ٠

٣ ـ مصادرها الفلسفية

نبتت الوجودية فى فرنسا بطريقة غريبة ٠ وذلك عن طريق الوجودية الألمانية التى نقلها الى فرنسا بعض المهاجرين الروس ٠ فمنذ وصول نيقولاى برديف الى باريس عام ١٩٢٤ قام بدعاية واسعة لها ٠ واكتسبت الوجودية أرضا أخرى منذ عام ١٩٣٣ عندما نجح جبريل مارسل فى جذب اهتمام المشتغلين بالفلسفة الى دراسة هيدجر وياسبرز ، وعندما ترجمت ونشرت فى فرنسا مؤلفات كيركجوورد ، بعد الدراسات التى قام بها مهاجر روسى آخر هو شستوف ٠

لماذا لعبت الوجودية الروسية التى كان على رسها ممثلاها برديف وشستوف فى فرنسا هذا الدور : دور تقديم بعض الأفكار الرئيسية للوجودية ؟

ذلك لأن الموقف الذى سيصبح موقف كل البرجوازية كان أولا موقف هؤلاء الروس ٠ انهم شاهدوا سقوط نظام وسقوط عالم ، وشاهدوا كذلك نشأة نظام جديد وبزوغ عالم جديد ٠ وكانوا فى نقلهم لهذه التجربة التى عاشوها ـ أيا كانت الصورة التى اتخذتها ـ معبرين عن الحصر النفسى الذى سيطر على نفوس الناس فى فرنسا حوالى عام ١٩٣٣ ، ١٩٣٤ ، أولئك الذين كانوا يشهدون سقوط العالم القديم ويعاينون حركة الطبقة العاملة الصاعدة ، وكان الجزع من الأزمة والخوف من الثورة قد أخذ من نفوسهم كل مأخذ ٠

وقد حدثت نفس الظاهرة فى ألمانيا بعد هزيمتها ٠ ولهذا فان الأفكار الوجودية كانت قد تمت فى لمانيا على يد هيدجر وياسبرز بصفة خاصة قبل أن تظهر فى فرنسا ٠

أ ـ برديف

كان نجاح برديف فى فرنسا راجعا الى أنه جلب معه شيئين كانا حتى مجيئه هو مجهولين من الجميع : تقديم موضوعات الحياة الروحية التى عالجها دستيوفسكى بصورة قربتها الى أذهان الجماهير ، وضرب من تاصيل هذه الموضوعات من خلال تجربة شخصية زعم برديف أنه عاشها فى ثورة أكتوبر بروسيا •

كتب برديف كثيرا حول الثورة الروسية ابتداء من كتابه « العصور الوسطى من جديد » الذى كتبه عام ١٩٢٤ ونشره عام ١٩٢٧ فى نفس المجموعة التى ظهر فيها كتاب هنرى ماسيس وهو « دفاع عن الغرب » (وقد اتفق برديف مع هذا المؤلف فى نفس النتائج التى وصل اليها) حتى كتابه : « مصادر ومعنى الشيوعية الروسية » وكتابه الآخر : « مشاكل الشيوعية » •

وكتب برديف كثيرا أيضا عن الروح والدين ابتداء من الوعى الدينى الجديد والمجتمع (١٩٠٧) حتى كتابه « خمسة تأملات فى الوجود » •

فما الذى لقننا برديف عن الثورة الروسية وعن الحياة الروحية ؟ لا شىء غير ما كان قد قاله دستيوفسكى بشأنهما •

ان ما قدمه برديف على أنه شهادة عيان عن ثورة أكتوبر ١٩١٧ يوجد برمته فى نظريات شيجاليف : احدى شخصيات رواية « الذين أصابهم مس من الجن » لدستيوفسكى ، وأيضا فى « أسطورة الكاهن الكبير » فى قصته « الاخوة كرامازوف » •

ذلك أن دستيوفسكى كان يرى أن كل نظام اجتماعى لا يقوم على التصور المسيحى للانسان وعلى ألوهية جزء منه لابد أن يولد بالضرورة نظاما من العنف والعبودية • والنقد السياسى والاجتماعى الذى قدمه لم يتجاوز أبدا نطاق النقد الذى كان قد قدمه « برودون » ضد اليعقوبية وضد الاشتراكية المتسلطة •

« ستؤدى هذه الظلمات الى شيوع ضرب من الفوضى ، وقيام نظام خشن وأعمى ولا انسانى ، بحيث أن البناء كله سيتصدع تحت اللعنات

التى ستصبها الانسانية كلهـا عليه ، وذلك قبل أن يكون قـد تم تشييده » (١) ·

وبردييف لم يشهد هذا التصدع · ولم يبحث فى الدوافع التاريخية لقيام هذا النظام · واكتفى بأن اقتفى أثر دستيوفسكى فى البحث عن أسـباب ميتافيزيقية وراء قيـام الاشتراكية · ولهذا نجده يسـتعيد الأسطورة الشهيرة : « أسطورة الكاهن الكبير » كما وردت فى نهـاية « الاخوة كرامازوف » لكى يعارض الحرية بالسـعادة ، والكاهن الكبير بالمسيح : « انك قد صورت الانسان صورة سامية جدا ، ان الانسان يرسف فى العبودية بالرغم من أنه قد خلق متمردا !! لهذا قمنا بتصحيح عملك ··· وقد اغتبط الناس بعودتهم من جديد يسامون كالقطيع » ·

لم يعد أمام الناس مجـال فى أن يختاروا أو يفكروا أو يريدوا شيئا · لكى نمنحهم السعادة العمياء كان علينا أن نأخذ منهم حريتهم · وكان دستيوفسكى فى هـذه القصـة الرمزية يهـدف الى نقد الكنيسة الكاثوليكية التى « باعت المسيح فى مقابل التمسك بمملكة الأرض » ، والتى رسخ فى الأذهان عنهـا أن الاشـتراكية الفرنسـية ان هى الا « الامتداد الحق والصحيح لها ، والنهاية الكاملة التى كان يجب أن تنتهى اليها » ·

أما بردييف فلم يزودنا الى جانب هذا بكلمة واحدة عن الاشتراكية كما طبقت ابتداء من عام ١٩١٧ : انه لم يفعل شيئا أكثر من أنه أعاد أقوال دستيوفسكى مع الاطناب فيها اطنابا لم يمل منه ، ومع تصويرها لنا على أنها وصف لواقع تاريخى ·

وحياة بردييف تسمح بفهم هذا الموقف الفريد ، شريطة أن نتجه الى معرفة حياته هو لا الأسطورة التى نسجها حول نفسه · فالأسطورة قد جعلت منه ثائرا متحمسا ، مشاركا فى الصراعات التى قامت فى أمته ، ورافضا الشيوعية لأسباب « روحية » بعد أن كان قد قام باشعال نارها · والواقع أن بردييف ليس فقط لم يشعل الثورة بل انه كان غريبا عن الحركة الثورية وكان مناهضا لها قبل عام ١٩١٧ بزمان طويل (٢) ·

---

(١) دستيوفسكى : يوميات كاتب ، ١٨٧٣ ، ج ١ ، ص ٣٤٨

(٢) لكى نحسم هذه النقطة التاريخية أمامنا الشهادة الثمينة جدا التى كتبها لينين عن بردييف ، ليس فقط فى تاريخ سابق على هجرته بل سابق على عام ١٩١٧ · ففى عام ١٩٠٨ · كتب لينين عن بردييف يقول : « كان برجوازيا ديموقراطيـا · وكانت قطيعته =

ولم يحدث فى فترة حياته أن عاش الثورة من الداخل . ولهذا فانه قدم لنا عنها تلك الصـــورة التى لا تمت بشيء الى التاريخ وترجع فى كل ما قدمته الى روايات دستيوفسكى .

والأمر شبيه بهـذا فيما يتصـــل بنقد برديف للعـــلم ونقده للاشتراكية . فهو ، مدفوعا بنزعة لا عقلية شبيهة بما نجده عند الانسان البدائى ، قد وجه نقده ضد العلم ولم يقمه على الانقلابات التى شهدها علم الفزياء ، أو البحوث التى قدمت فى نظرية المعرفة المعاصرة .

ان النقد الذى قدمه ضد العقل وضد الموضوعية العلمية لم يتقدم بنا خطوة واحدة زيادة عما فعله دستيوفسكى . اذ اكتفى فيه بأن وجه اللوم الى العلم لافتقاره الى الدلالة الانسانية ، كما فعل دستيوفسكى : « انى أسلم بأن ٢ × ٢ = ٤ تعبر عن شيء جميل حقا ، لكن الحق أن ٢ × ٢ = ٥ لن تكون هى الأخرى شيئا سيئا » (١) فدستيوفسكى لم يشأ أن يظل الانسان ، سجينا فى هذه المنطقة السحرية التى تسيطر عليها المبادىء والقوانين العلمية (٢) .

والاشـــتراكية والنزعة العقلية عند برديف تعبيران بمعنى واحد يدلان عنده على الأخذ بالاســـلوب الاشتراكى فى التفكير . « المعرفـــة الموضـــوعية التى ترفض معرفة الذات الوجودية هى عندى دائما أخذ بالأسلوب الاشتراكى فى المعرفة ... لأن ماهيتها وكونها قائمة فى أن تكون صادقة صدقا شاملا كليا يجعلها ذات طبيعة اجتماعية ويجعلهـــا متوقفة على درجة شيوعها » (٣) .

للاتجاه الجماهيرى لا تعنى تحولا مع اشتراكية البرجوازية الصغيرة أو اشتراكية الفلاحين أو اشتراكية العمال ، بل كانت تعنى الحيازة نحو الحرية البرجوازية (لينين . الأعمال الكاملة ، الطبعة الروسية الرابعة ، الجزء ١٣ ، ص ٨١) .

واضاف لينين عام ١٩١٣ قوله ان هذه الفقرة تستكمل بانحياز برديف الى مجموعة التحريفيين فى برنشتين (نفس المرجع نفس الموضع . الجزء العشرون ، ص ٢٢) .

وفى عام ١٩٠٩ أوضح لينين بمناسبة نشر برديف لكتابه « معالم الطريق » الدلالة الطبقية لثورة هذا الأخير ضد الفلسفة المادية باعتبار أنها فلسفة ميتافيزيقية تزمتية فى رأيه فقال : « ان برديف كان نصـــيرا للديموقراطية طالما لا تأتى عن طريق الجماهير الشعبية ولكنه انصرف عنها عندما أصبحت نداء للشعب وعندما صمم الشعب على الوصول الى أهدافه هو لا أهـداف البرجوازية (نفس المرجـع ، نفس الموضـع . الجزء ١٦ ؛ ص ١٠٧ ـ ١٠٩) .

(١) دستيوفسكى : العقل فى منطقة ما تحت الأرض ، ص ١٦٨

(٢) شستوف : من وحى الموت ، ص ٤٧

(٣) برديف : خمسة تأملات فى الوجود ص ٧١ ، أوبيه ، ١٩٣٦ .

الحياة الانسانية فى واقعها الأصيل تقع اذن فى رأى برديف خارج حدود التاريخ وخارج حدود المعرفة • وفى جهوده التى أراد من ورائها تبسيط فكر دستيوفسكى وأدت الى افقاره وقف فى وجه القول بأن مستقبل الانسانية معلق بالايمان بعودة المسيح ، وذهب بدلا من هذا الى اعتناق عقيدة رمزية تقول بحضور مملكة الله • لكن حضور هذه المملكة لا يصل الانسان الى اكتشافه ولا يتحقق الا من خلال توتر الشخصية الانسانية •

وتدور تأملات برديف حول فكرة رئيسية هى فكرة الحرية المطلقة• فهو يقول فى كتابه « الحقيقة والوحى » ما يلى : « المعنى العميق للوجود قائم فى الحرية • وكل ما يدور فى نطاق الوجود الانسانى لا يخضع للعلاقات العلية • لأن العلية لا توجد الا فى نطاق الموضوعية » • وفى هذا أيضا لم يفعل برديف شيئا آخر الا أنه أعاد أقوال دستيوفسكى بألفاظ أخرى : « كانت فكرة الحرية تمثل عندى دائما الأساس فى تصورى وادراكى للعالم • وفى هذا الحدس الأصلى بالحرية كنت أجد نفسى قريبا من دستيوفسكى) (روح دستيوفسكى) •

والحق أن الحرية عند دستيوفسكى باعتبارها تلك القدرة على أن يملك الانسان زمام نفسه ووجوده وباعتبارها آية من آيات الله فى الانسان ، تمثل فى الوقت نفسه عنده الأساس فى كل الانحرافات التى يستجيب فيها الانسان لنداء الشيطان • وبوسعنا أن نتتبع من خلال روايات دستيوفسكى ذلك الطريق الشيطانى الذى يمثل عثرات الحرية عندما تنتهى بعزل الانسان وسقوطه فى عالم الجريمة والجنون ، وعندما يبدو أمام الانسان أنه لا تمام لحريته ولا منقذ له منها الا بالالتجاء الى الله • فالحرية أولا ، ومنها الى الشر ، ومنه الى التكفير •

وهذه الفكرة التى تقوم على أن الحرية تولد نقيضها أى العبودية . فكرة اقتبسها برديف حرفيا عن دستيوفسكى • ولكى يلبسها ثوبا جديدا كان عليه أن ينقل الفكرة الماركسية عن الاغتراب الى المستوى الميتافيزيقى • وهكذا أصبح الاغتراب مساويا عنده للنزعة الموضوعية : « قوام الروح فى حريتها ، انها تمثل ذلك الفعل الخلاق الذى ينبعث من أعمق أعماقنا ، وبالدقة ، فانها هى التى نسميها اليوم بالوجود الخاص • ومع ذلك فان الفعل الخلاق من الممكن أن يكون نهبا للموضوعية ، وبهذا يمكن أن يفقد كثيرا من حيويته ويتجمد » • (الحقيقة والوحى) •

وبرديف يقصد بالاغتراب ما يسميه « بالتحول الى البرجوازية » ، وهو تعبير لا يشير عنده كما هو واضح الى أية دلالة تاريخية تقترن بمفهوم

الطبقة ، بل له معنى ميتافيزيقى فقط : فالاغتراب هو التحول الى الموضوعية ، وهى يعنى ميلاد للأنا الخارجى فى مقابل الأنا الذى يشعر بوجوده من الداخل » • فالداخل تبعا للفكرة التقليدية التى قدمها كيركجوورد ، منفصل عن الخارج وتبعا لفكرة تقليدية أخرى مقتبسة من شوبنهور فان الوجود الخارجى لابد أن يكون بالضرورة وجودا غير خاضع للعقل • وهكذا فان بردييف بعد أن جمع كل الصور التى قدمتها النزعات غير العقلية «قطع كل رابطة كانت تصل بين المعرفة والعقل» (١)•

لم يسهم بردييف شخصيا فى ميدان الفلسفة بشىء • لكن أهميته التاريخية والدور الذى لعبه فى ميلاد وتطور الوجودية فى فرنسا أمر مفروغ منه • وذلك لأنه استطاع ، مع شستوف (٢) ، عن طريق اعادته لأعمال دستيوفسكى بأسلوب جديد ، أن يجذب الاهتمام نحو هذا العمل الأدبى الذى لم يكن معروفا حتى مجيىء بردييف الا فى جوانبه الروائية فقط • فبردييف هو دستيوفسكى الفقراء • انه لم يأخذ من سيده الا الجوانب السلبيه من فكره واستخلص منها نزعة غير عقلية بدائية أدت الى تطليق كل تفكير فلسفى • انها رفض لكل فلسفة • أو كما يقول بحق مسيو باستيد (٣) عنها انها « الرغبة المتعمدة فى أن يصبح الانسان مجنونا ، التى نجدها عند دستيوفسكى •

وقد استخدم بردييف ، شأنه فى ذلك شأن شستوف ، فى نقله لتصور دستيوفسكى للوجود ، ألفاظ الوجودية الألمانية ومقولاتها •

(ب) كير كجوورد

كانت المشكلة التى تنتظر حلا هى تجاوز الثنائية • ومن ذلك ، كان لا بد من التخلى عن التصور المثالى الذى جرد الانسان من شخصيته عن طريق ربط تفكيره بالذات الخالصة فى المعرفة ، ربطه بوعى أجوف مجرد لم يكن يمثل وعى أحد من الناس ، سواء فى ذلك الوعى الترنسندنتالى عند كانط ، أو الروح المطلقة عند هيجل ، أو الحكم عند برنشفيج •

كانت المشكلة التى تنتظر حلا هى تجاوز الثنائية • ومن ذلك ، كان

---

(١) ج• شاكس رى : نيقولاى بردييف مقال فى مجلة « وثائق فلسفية » ، عدد ابريل ـ يونيه ١٩٥٨ ، ص ٢٢٠ •

(٢) شستوف : « الفلسفة والمأساة » : « دستيوفسكى ونيتشه » (١٩٢٦) و « من وحى الموت » •

(٣) تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، عام ١٩٣٧ •

تكون مصدر تجربتنا الشخصية . الحية ، وأن تصل ما انقطع فى الوجود الانسانى بين الذات والموضــوع المتعدى والمواجـه له ، وهما الطرفين المتعارضين ، لكنهما طرفان متصلان على نحو لا انفصــام له • والعلاقة المتوترة القائمة بين هذين الطرفين هى التى تحدد جوهر الذات الوجودية • والوجود الصادق لن يكون فى هذا الشىء الذى يقع خارج الذات ولا علاقة له بها مطلقا ، كما أنه لن يكون فى هذه الروح الكلية المستقلة فى وجودها عن كل الأشياء ، بل سيكون قائما فى هذه الذات الفردية التى ليست هذه الأشياء من جهة ولا تلك الروح من جهة ثانية ، بل التى ستمتل الفردية والوجود المفارق معا • والقضاء على هذا الاغتراب المزدوج الذى مصدره الاشياء والروح ، مع توجيه الفكر الى المعرفة ابتداء من الانسان الواقعى يمثل رد فعل مفيد ضد الاتجاه العقلى المثالى المتجرد •

★ ★ ★

وكان لا بد أن يؤدي الاهتما م بهذه الفكرة الى بعث أفكار كيركجوورد من مرقدها • وهى الأفكار التى كانت قد قامت للتمرد ضد الروح الشاملة المطلقة عند هيجل •

فبينما لا حياة للفرد عند هيجل الا عن طريق علاقته بالكل ، فإن كيركجوورد رفض أن ينظر الى نفسه كمجرد جزء من كل •

وهيجل كان قد نجح فى أن يعبر عن جملة ما يتضمنه العالم الواقعى من خــلال التصــورات وتسلسلها الديالكتيكى • وكانت فلسفته وعيا مشعورا به وتتويجا للتطور الديالكتيكى •

لكن التاريخ استمر فى دورته بعد التأليف المذهبى الذى قــدمه هيجل وظن أنــه يمثل الكلمة الأخيرة • استمر التاريــخ بتناقضــــاته وتفسخاته • فما الذى صار اليه الديالكتيك بعد ذلك ؟ اما أن يمثل ، على نحو ما أراده هيجل ، القانون الذى يسير بمقتضاه تطور العــــالم الواقعى اويكون فى الوقت نفسه تعبيرا عن هذا فى داخل الوعى • وحينئذ علينــا أن نعترف بأن تطور الواقع ، ذلك التطور الذى تكشف لنا عنه شيئا فشيئا علوم الطبيعة والتاريخ ، ليس له نهاية ، وأن الوعى وعى بديالكتيكه الباطنى وبقدرة الانسان على أن يمتد بأنشطنه فى حيوية تامة • الأمر الذى يقتضى أن ننظر الى مثالية هيجل والى رغبته فى أن يوقف الديالكتيك ويحصره فى نسق مغلق على أنها محاولات مقضى عليها بالفشل • وفى هذا الطريق سار كارل ماركس •

واما أن ننظر الى تطور التاريخ على أنه مجرد مظهر ، ونقول بأن الوعى اذا خرج عن نطاق الزمان الواقعى فانه قادر على أن يكشف عن

الزمان والتاريخ • وفى هذه الحالة سيظل التاريخ ذا طابع ذاتى صرف • وفى هذا الطريق سار كيركجوورد •

وهذا التصور للديالكتيك يتعارض مع تصور هيجل له • فهو أولا ديالكتيك « كيفى » لأنه لا يسلم بأن التغييرات الكيفية تمهد لها تراكمات من التغيرات الكمية ، على نحو ما يتم فى الطبيعة والتاريخ • ففى داخل الوعى لا يوجد فى رأى كيركجوورد الا انتقال مفاجىء من الشىء الى نقيضه •

وهذا التصور للديالكتيك من ناحية أخرى ، وبصفة خاصة ، قد قاد كيركجوورد الى رفض أهم ما جاءت به الفلسفة الهيجلية وهو اكتشاف القوانين الموضوعية لصيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر •

ذلك أن كيركجورد قد ظن أن العالم الذى يتطور وفق قوانينه الخاصة لن يكون فيه مكان لك • ولهذا فانه استبعد من فلسفته الطبيعة والمجتمع وتاريخهما : « تبعا لامتزاج الفرد بفكرة الدولة والمجموع والجماعة والمجتمع فانه سيتعذر على الله فى نصور كهذا أن يصل مباشرة الى الفرد• فمهما كان غضب الله شديدا فان عقابه الذى ينبغى أن ينزله بالآثم لا بد أن يمر بكل هذه الأجهزة • وبهذا نكون قد وضعنا الله خارج الفرد من خلال أكثر المصطلحات الفلسفية تهذيبا وخداعا » (١) •

وهذا « الدين الموضوعى » كما يدعوه كيركجوورد ، الذى امتزج بالطبيعة والتاريخ ليجد فيهما الأساس الذى اعتمد عليه والبراهين التى تؤيده لا يمكنه الا أن يكون متفقا مع النتائج التى يصل اليها العلم • ولهذا أسقط كيركجوورد من حسابه فى هذا المجال ما ليس فى حاجة الى دفاع ليستمر فى الوجود ، وخولت له لا أدريته التاريخية المتشددة أن يحبس نزعته الصوفية فى الذاتية الصرفة ، بعيدا عن تناول العلم •

وقد انتهى رفض كيركجوورد للمجتمع والتاريخ بالفرد الى عزلة مطلقة والى اليأس • ولم يبق أمامه فى داخل وعيه الا مواجهة شخصية بينه كمتوحد وبين الله •

لكن هذا الله ، هذا الاله الشخصى الحى ، هو المسيح عيسى الذى ظهر فى لحظة من التاريخ • ولهذا شعر كيركجوورد بأن اقتران الحقيقة الأزلية بالزمان أمر يدعو الى الحيرة •

---

(١) كيركجوورد : حاشية على فضلات فلسفية (ن•ر•ف•) • ص ٢٦٨ •

ولكيلا تكون واقعة الوجود التاريخي للمسيح هدفا لاعتراضات النقد التاريخي كان كيركجوورد قد رأى أن يتهم العلم والتاريخ والمعرفة الموضوعية في مجموعها ٠

أما ماله « وجود » بالمعنى القوى لهذه الكلمة فليس الا ما يعانيه الفرد بحدة فى تجربته الداخلية الحية ٠

والوجود الصحيح للانسان يوجد خارج التاريخ « لأن الانسان كلما ازداد حسه الخلقى تطورا قل اهتمامه بالتاريخ » (١) ٠

لكن ما عساها أن تكون هذه الاخلاق التى لا صلة لها بالتاريخ والمجتمع ، والتى تعيش فى هذه الانعزالية (الأنافردية) الخلقية التى لا سبيل أمام الفرد فيها ـ فى أى مستوى من مستوياتها ـ أن يلتقى بالآخرين ؟

لقد كان كيركجوورد يشعر تماما أن انتزاع الأخلاق من الواقع التاريخي والاجتماعى اتجاه محافظ فى صميمه ٠ ولهذا كتب فى يومياته يقول : « ان دورى كله يتلخص فى الدفاع عن النظام القائم » (٢) ٠

ونجده ينتقل ب « الفعل » الى معنى جديد حقا ٠ فالفعل عنده لا تأثير له على العالم الخارجى ، الذى لم يمسه وتركه وشأنه ٠ ومن خلال الصفات الباطنية التى حملها عليه مارس اختياراته وجزعه أمام كل اختيار ، وعن طريق تمرده الدائم ورفضه المستمر اتخذ الفعل عنده ثوبا رومانتيكيا وأصبحت تقاس حريته التى لا حدود لها بمقدار عدم تصادمه بالحياة الاجتماعية وبالتاريخ ٠

واننا لنفهم الدور التاريخى الهام الذى يستطيع مذهب كهذا أن يلعبه فى كل فترة من فترات الأزمات التى تمر بالفرد وتجعله ينطوى على ذاته أو تلك التى تجعل « الوضع القائم » ـ كما يقول كيركجوورد ـ ينظر بعين الارتياح الى الشباب وهم يندفعون بحماس جارف ، من خلال سلوك معقد ، فى طريق هذا الفعل السامى المسالم ٠

وفى مقابل هيجل الذى أقام الأخلاق على الوحدة الديالكتيكية بين الداخل والخارج ، وضع كيركجوورد هذين الطرفين أحدهما فى مواجهة الآخر وأقام تعارضا مطلقا بينهما ٠ بحيث أن وجود أحدهما لا بد أن يؤدى

---

(١) كيركجوورد : حاشية ، ص ١٠٣

(٢) كيركجوورد : يوميات الجزء الثانى ، ص ٢٤٢

الى استبعاد الآخر : « فالخارج باعتباره الحقل الذى يمارس فيه الفعل نشاطه لا أهمية له ، وذلك لأنه ليس شيئا آخر الا النية التى اكتسبت اهتماما خاصـــا من الناحية الخلقية • أما نتيجة الفعل باعتبارها المظهر الخارجى لتحقق الفعل فلا أهمية لها » (١) •

وكل تجربة حية هى تجربة فريدة لشخص متوحد ، ولا سبيل له الى نقلها للآخرين مثال ذلك تجربة سيدنا ابراهيم مع الايمان •

وفى هذه العزلة يسيطر اليأس • لأن حضور الله فى قلب المتوحد : ذلك الحضور الذى يمكن له وحده من أن ينتزعه من ضياعه يكون دائماً غير موثوق به • والواقعة التاريخية التى تمثل وجود المسيح ، بل ، أية واقعة أخرى ـ أيا كانت المعرفة التى تتخذها فى سبيل ذلك ، لن تكون ضـــمانا له • وذلك لأن قوام المعرفـــة فى فعل الذات فقط لا فى الموضوع • وكيركجوورد يعلن أن المعرفة ذاتية • وذلك بالمعنى الغريب الذى يصوره « جان فال » حين يقول : « ليست المعرفة مواءمة مع شيء خارجى ، انها تعبر عن علاقتى بـ » (٢) ، علاقتى بذاتى وحدها : « واذا كانت الحقيقة قائمة فقط فى الصورة التى توجد بها هذه العلاقة ، فالفرد قابض على الحقيقة حتى عندما يكون على صلة باللا حقيقة » (٣) •

فوجود الله حافز على اليأس ،ومسلمة من مسلمات الوجود : « الوسيلة الوحيدة التى يصل بها الموجود الى علاقة مع الله هى أن يقود التناقض الديالكتيكى عاطفته الى اليأس ، وعن طريق « مقولة اليأس » يساعده فى الوصول الى الله • ومعنى هذا أن مسلمة وجود الله ليست تعسفية بل تمثل على العكس من ذلك تماما الدفاع المشروع للفرد بحيث أن وجود الله لا يمثل مجرد مسلمة فقط ، لأن افتراض الموجـود لوجـود الله يمثل ضرورة » (٤) •

ولا يستطيع المؤمن أن ينقذ نفسه من الحصر النفسى • وذلك لأنه لا شيء يضمن له أن ايمانه بالله يقابل حقيقة واقعية • ولهذا يظل موزعا فى نطاق « عدم اليقين الموضـــوعى » « انه مؤمن بالرغم من كل شيء ، بالرغم من هذا الجو من عدم اليقين الموضوعى لأنى مازلت فى مستوى من العمق يزيد عن سبعين ألف قدم فى الماء » (٥) •

---

(١) كيركجوورد : يوميات الجزء الثانى ، ص ١٩٨
(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٣٦
(٣) كيركجوورد : حاشية ، ص ١٣٢ ـ ١٣٣
(٤) كيركجوورد : حاسية ، نفس الموضع ، ص ١٣٢ (رقم ٢)
(٥) نفس المرجع ، نفس الموضع • ص ١٣٥

هذا هو الموقف المزدوج المعقد الذى انتهى اليه كيركجوورد . لأن النزعة الصوفية عندما تصل بصاحبها الى هذا الحد المتطرف فان الحد الفاصل بينها وبين الالحاد يصعب تمييزه بوضوح ، ولأن الالحاد عندما يعيشه صاحبه فى هذا الجو من اليأس فانه سيكون أقرب موقف للايمان ، بل سيكون هو نفسه حياة الايمان . وبالمثل ، فان الايمان اذا كان خلوا من اليأس والحصر النفسى القائم على الشك بل وعلى الالحاد ، فانه لن يكون ايمانا .

تلك هى النتيجة التى لا مفر منها لهذه النزعة الذاتية المطلقة التى لا تخلف خارج نطاق الذات الا العدم . فالالحاد اليائس الذى انتهى اليه فيلسوف مثل سارتر والذى قال فيه ان الانسان فقاعة لا غناء فيها قريب جدا من ايمان كيركجوورد الذى يعد شيخ المتصوفة الذين أقاموا تصوفهم الدينى على أساس عدم وجود الله .

فالذاتية والتفرد وعدم الاعتراف بافتقار الوجود البشرى الى موجد والالغاز واليأس والعدم والوجود المتوتر ، تلك هى الأفكار الرئيسية التى سنلتقى بها فى كل صورة مقبلة من صور الفلسفة الوجودية ، وهى أيضا أفكار مسيحية ، وأفكار يتبناها أيضا المتصوفة .

تعريف الوجود فى تصور كهذا يتم عن طريق علاقته بشىء آخر يتخطاه . ومعنى هذا أن التناقض يدخل فى قلب الوجود : « أن تعرف نفسك معناه أن تعرف خطيئتك ، معناه أن تعرف عجزك ، معناه أن تعرف لتوك أنك أمام الله » (١) . ولا معنى للوجود الا بالقياس الى الله . والجهد الذى تبذله هو وحده الذى يخلق اللامتناهى . والتوتر الذى نشعر به فى طريقنا الى الله هو الأساس الوحيد لوجوده . هل معنى هذا أننى أنا الفارس الذى يقوم الايمان به ، أم أنه قد توهمت ذلك فقط ؟ لست أدرى . ولا ينبغى أن أعرف شيئا ، حيث أننى لا أقوى على معرفة شىء . فأنا هنا فى أرض المخاطرة المطلقة .

الوجود الخاص معناه وجود الفرد فى علاقته بالذات العلية .

والفلسفة الوجودية بهذا دينية فى أساسها . حقا ان التطور الذى ستتخذه فيما بعد سيحاول أصحابه فيه أن يجردوا أفكارها من غطائها الدينى . على سبيل المثال ، فان تجربة الفرد مع الله أو مع الذات العلية .

---

(١) جان فال : مكر الوجود ، ص ٣٩

التي تتجاوز وجوده هي عند كيركجوورد تجربة الخطيئة . وسيأتي «كامي» بعد هذا ليقول : « الاستغلاق هو الخطيئة بدون اله » (١) . واذا كان كيركجوورد قد ذهب الى أن الوجود المفارق للذات العلية لا بد أن يتجسد ولا بد أن يكون له ضرب من المحايثة ، لأن هـــذا يمثل وجود المسيح نفسه ، بكل ما يتضمنه من « سر » يمثل الانسان الاله والله الانسان ، فسيأتي سارتر ليقول لنا : « ان وجدان الانسان يتعارض مع وجدان المسيح ، وذلك لأن الانسان يفقد وجوده كانسان لكي يظهر الله » (٢) .

و « اتين جلسون » على حق في أن يبين لنا أن معظم أفكار الفلسفة الوجودية لها أساس ديني ، وأن مناط التفكير فيها هو « نفس منـــاط التفكير في الدين » (٣) . ويضيف الى هذا « مونييه » قوله : « الفلسفة الوجودية هي بكل بساطة وسيلة من وسائل التعبير عن المسيحية » (٤) .

وهذا الديالكتيك الوجودي عند كيرجوورد وتابعيه يمثل تذبذبـا دائما بين الذات الفردية ومفارقة الذات العلية ، ومرور مستمر من أحد الطرفين الى الآخر دون أن يتدخل أي تأليف فكري يسمح بالقضـــاء على الطرفين المتعارضين في محاولة للاحتفاظ بهما أو تجاوزهما . وهـــذا الديالكتيك لا يولد أية حركة . انه يسلم الانسان الى شاطىء الحصر النفسي دون أن يسمح له بالخروج منه أبدا .

هذا الديالكتيك يمثل فلسفة ميتافيزيقية لعالم لا مخرج له مما هو فيه .

(جـ) هيدجـر

هذه الفوضى الضاربة في العالم وصلت الى قمتها في فترة ما بين الحربين وبخاصة من ألمانيا . فهزيمتها عام ١٩١٨ خلفت فيها خسائر أخلاقية تفوق ما لحقها من خسائر مادية . فقد سادت فيها روح عدمية مطلقة مهدت العقول الى التسليم في نشوة بالنظـام الهتلري بكـــل ما تضمنه من نزعة لا عقلية متطرفة ، واكبار للغريزة والأسطورة (١) .

---

(١) كامي : اسطورة سيزيف ، ص ٦٠

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٧٠٨

(٣) جلسون : الوجود ، ص ٨٤ (جاليمار)

(٤) ا.مونييه : مجلة العقل ، عدد ابريل ١٩٤٦

(٥) أنظر في هذا الشأن كتاب هرمان برنشفيج : ثورة العدم .

وقد عبر مارتن هيدجر بصورة حادة عن هذا الجو من الاضطراب والفوضى فبين سماء خالية جوفاء ، وأرض مضطربة بدت حياة الانسان بلا آفاق ، وبدون مخرج • وابتداء من موقف الناس فى أمته ومن موقف طبقة معينة من هذه الأمه ابان الأزمات استطاع هيدجر أن يصور الموقف الانسانى والطابع التراجيدى لكل وجود خاص •

ففى مواجهة الانسان لم يعد هناك اله يهديه ، ولم يعد هناك قيم ثابتة واختفت الحقيقة ، وأصبح العالم بالنسبة اليه عالما غريبا لا سبيل الى معرفته • أصبح الانسان يواجه لا شىء • يواجه العدم •

وفى هذا الجو الميئوس ،فان الوجود سيصبح كل ما يعوز الانسان كل ما يتطلع اليه ليكون ذاته • وهيدجر يفضل لحظة المستقبل من بين لحظات الزمان فى جريانه • وذلك لأننا نتجاوز دائما نطاقنا لنتجه نحو مستقبلنا • اننا فى سباق مع أنفسنا ونخلفها دائما وراءنا ، ونعيش وجودنا بصفة خاصة كمستقبل • وقد لخص فرانسيس بونج الفكرة الرئيسية فى كتاب هيدجر « الوجود والزمان » فى عبارة أخاذة بقوله : « الانسان هو مستقبل الانسان » •

لكن هذا لا يمثل موقف هيدجر الحقيقى تماما • وذلك لأن العدم هو الواقعة الأنطولوجية الرئيسية فى نظرة هيدجر للعالم •

فالكائن البشرى ، كما يقول هيدجر ، « لا يمكن تعريفه الا ابتداء من وجوده ، أى ابتداء من امكانيته فى أن يكون أو لا يكون ما هو عليه » • والوجود الحقيقى للانسان ليس واقعة ، بل هو « الهم » الذى يسيطر عليه فى وجوده وقد وصف هيدجر هذا الوجود البشرى فى لحظات ثلاث :

١ ـ عدم الاعتراف بافتقار الوجود البشرى الى موجد : فالانسان ينبثق من العدم وفيه • انه يجد نفسه وسط امكانيات بعينها • فوجوده بلا مبرر ، وهو وجود ممكن امكانا لا ضرورة فيه ، مستغلق •

٢ ـ المشروع : ويندفع الانسان نحو عالم الامكانيات • ولكن اندفاعه هذا اندفاع نحو الفراغ ، نحو ما لم يوجد بعد ، طالما أن وجوده نفسه محوط بالعدم • ومستقبلنا يضرب بجذوره فى العدم • والعالم يكتسب معنى بفضل الانسان الذى ليس لوجوده هو نفسه معنى •

٣ ـ السقوط : هذه الطاقة الدافعة للانسان التى لا أصل ولا سند لها ، مصيرها الى الضياع فى كل لحظة . ذلك هو مصير الوجود الصحيح: السقوط فى الوجود اليومى . بكل ما فيه من رتابة ونظام قائم . بهذا يتحول هذا الوجود الصحيح الى وجود لزج فى قلب الحياة اليومية ، ويصبح شيئا بين الأشياء ، ويغرق » فى هذا الوجود المبنى للمجهول غير المشخص .

واكتشاف هذا الموقف الذى يحيط بالانسان وهذا العدم الذى يكلل وجود العالم هو « الحصر النفسى » ، وهو شعور له دلالة أنطولوجية: لأنه هو الذى يكشف البنية الأساسية للوجود العام ، ولأن الوجود العام يكشف عن نفسه من خلال الانسان (١) .

والوجود المبنى للمجهول هو كل ما هو اجتماعى ، لا شخصى ، وهو بالتالى ، كل ما يبعد الانسان عن وجوده الصحيح ويقدم لنا وجودا جاهزا يسلب حياتنا دلالتها الشخصية . فى هذا الوجود يصبح الانسان ولا معنى له الا بما يجب ن يكونأ عليه وفقا لحياته الوظيفية ، ولدوره الاجتماعى .. الخ وعلى الانسان من أجل أن يهرب من هذا المصير أن يتجه الى كل الامكانيات التى تتراءى أمامه بلا استثناء بما فى ذلك امكانية عـــدم امكان الوجود ، بحيث أن هذا الوجود الذى ينفتح على العدم والـــذى لا معنى له الا بالانسان هو فى أساسه وجـــود من أجل المـــوت . « فالوجود من أجل الموت باعتبار أنه يعنى أن يسبق الانسان نفســه مندفعا نحو الممكن هو أولا ما يجعل الامكانية ممكنة وما يســـتخلص وجودها باعتبارها كذلك » (١) . الموت هو ما يفتح أمام الانسان أفقا لا حد له من الممكنات وما يتيح له أن يحطم الواقع الجاهز . انه لا يقدم للانسان ـ كما يقول هيدجر ـ شيئا ليحققه ، لايقدم له شيئـــا من الممكن أن يكون له وجود واقعى » . ولهذا فان معنى الحياة قائم فى أن يجعل الانسان من موته عمله الذى يعبر تماما عن شخصيته .

وقد عبر ليفيناس تعبيرا صادقا عن فلسفة الموت هذه التى تلخص تصور هيدجر تلخيصا وافيا بقوله : « الوجود الخاص هو مغامرة لعدم امكانيته هو أو لاستحالة وجوده هو » (٢) .

---

(١) مارتن هيدجر كانط ومشكلة الميتافيزيقــا (١٩٣٩) ـ الترجمــة الفرنسية جاليمار ، ١٩٥٣ .

(٢) هيدجر : الوجود والزمان ، ص ٢٦٢

(٣) ليفيناس : مع اكتشاف الوجود عند هوسرل وهيدجر ، ص ٨٦ .

وتأملات هيدجر حول موضوع « الوجود المفارق لذاته » في صوره المتعددة لها قيمتها في فلسفته : « « مفارقة الانسان لنفسه نحو العالم ، نحو المستقبل ، نحو الآخرين ، مفارقة من جانبه لدائرة العدم ، مفارقة من جانبه نحو الوجود ، تلك هي الاستعمالات الخمسة لفكرة المفارقة في فلسفة هيدجر • ولا شك أن هذا التنوع في استعمال الكلمة مصدر من مصادر الاضطراب في فهم معناها (١) •

٣ ــ محاورها الفكرية

الفكر الوجودي في صميمه فكر ديني • ففي أثناء انعقاد جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة في ٤ ديسمبر ١٩٣٧ • وهي الجلسة التي تمثل بصورة ما الجلسة شبه الرسمية التي تم فيها انتقال السلطة من أيدي الفلسفة المثالية الى الفلسفة الوجودية (وقد أعلن ليون برنشفيج شخصيا في هذه الجلسة ما يلي : أنا أتحدث اليكم مدركا أني أنتمي الى جيل شهد فكرا بات من واجب جيل آخر جديد أن يأخذ على عاتقه مهمة استمراره) كان الحوار الذي دار بين جان فال وجبريل مارسل كبير الدلالة في هذا الشأن •

وقد وضع برديف المشكلة بوضوح أثناء هذه الجلسة بعينها • قال : « تصبح الفلسفة أقل وجودية اذا انتقلت من الذاتية الى الموضوعية لكنها تظل وجودية اذا عاش الفيلسوف في الذاتية واتجه منها الى الوجود المتعالي » (٢) • الذات يعني حضور الوجود المتعالي فيها • وذلك لان عالم الذات ، كلما أحكم اغلاق الباب على نفسه فانه يكتشف فجأة وجودا متعاليا » •

وأضاف جان فال: « لكن الوجود المتعالي لا يعني بالضرورة الوجود الالهي • ولا يعني كذلك بالضرورة وجود الشيطان • اذ قد يعني ببساطة وجود الطبيعة » • فرد عليه جبريل مارسل محتجا : « أنا لا أعتقد أبدا أن فكرة الوجود المتعالي من الممكن أن تقبل علمانيا » •

---

(١) جان فال : تاريخ مبسط للوجودية ، نشرة نادي مانتينا ؛ ص ٣٧ •

(٢) تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة عام ١٩٣٧ • وانظر في هذه الجلسة التي تمثل لحظة مأساوية في تطور الفلسفة الفرنسية كتاب هنري مونيج : العائلة المقدسة الوجودية •

فأجاب جان فال مدافعا عن موقعه : « وأنا لا أقبل بسهولة فكـرة أن الوجود يمثل في ذاته واقعة دينية ، فالدين عندى يقوم بما يقـوم به جواب السؤال . أما الوجود فهو يقوم أولا بما يقوم به السؤال » .

والحق أن دفاع جان فال عن موقفه لم يكن سهلا . فاذا لم يكن الوجود يمثل واقعة بل قيمة ، فهو يقوم فعلا بما يقوم به السؤال . لكن السؤال هنا سؤال دينى . وكما يقول فورست : « أن تكـــون موجودا معناه أن تكون مرغوبا فيك ، وهذا يعنى بعبارة أخـــرى أن تستحق الوجود » (١) .

ونستطيع أن نقسم المحاور الفكرية الرئيسية للفلسفة الوجودية في الوقت الذى وصلت فى فرنسا ، وبخاصة على يد سارتر ، الى قمة تطورها الى ثلاث مجموعات : محاور سلبية وتشاؤمية ، محاور ايجابية محاور استعارت فنونها أساسا من فلسفة الظاهريات .

(أ) أما المحاور السلبية والتشاؤمية فقد عبرت بها عن تهاوى العالم الموضوعى بما اشتمل عليه من حقائق وقيم ، وابتلاعه فى الأزمة العامة التىيمر بها العالم الراسمالى فى جانبها المادى والروحى معا .

« فاليأس بالنسبة الى الفكر الوجودى قد احتل نفس المكانة التى احتلها الشك المنهجى فى بداية الفكر الديكارتى » (٢)

وبعد انقضاء قرن من الزمان على تفاؤل البرجوازية الفاشيـــة برجوازية عصر « الانسلكوبيديا » وعصر التنوير ، برجوازية «الانسجام الاقتصادى » عند باستيات . وبعد الثقة فى التقدم وفى العقل ، وبعــد الانسجام بين المصالح والحريات بدأ يظهر فى فترات الانحلال وما صاحبها من فورات وتناقضات وأزمات وحروب « وعى شقى » . وقد وجد هــذا الوعى فى الفلسفة الوجودية مبرره الأنطولوجى .

وقد قلبت هذه الأزمة الأوضاع فيما يتصل ببناء الوجود العـــام وكيان الانسان وقيمة المعرفة ودلالة التاريخ .

فالوجود ممزق . وهذا هو أحد المحاور الرئيسية (التى سنعود اليها مرة أخرى بمناسبة الحديث عن جبريل مارسل) . الانســـان

---

(١) ايمية فورست : من التسليم الى الوجود ص ٦٧

(٢) ايمانويل مونييه : مقدمة الى الفلسفات الوجودية ، دينويل ١٩٤٦ ، ص ٦٢

أو « الذات » عند ياسبرز ، يهصره وجوده بين قطبي رحى : بين عالم الأشياء الذى يركن اليه ليوجد ولكنه يشك فى قدرته على السيطـرة عليه ، وبين عالم المتعالى الذى يوجه النداء اليه ويمنحه وجوده الحق ودلالته، ولكن هذا العالم نفسه هو الذى يضغط عليه ويمحو وجوده ٠

والانسان ، ذلك الكائن الذى تجد حريته فى كل من العالـم ومن الوجود المتعالى سندها كما تجد مصـدر تهديدها ، يولد بلا مبرر لوجوده ، انه يجد نفسه هناك ، بلا سبب ، ولا غاية ، يلفه الاستغلاق وهذا هو ما يطلق عليه هيدجر اسم « عقبة الوجود الانسانى » ٠

والحصر النفسى يمثل التجربة الحية الرئيسية التى تلخص جوانب الكيان البشرى : التوحد ، الالغاز ، التهديد الدائم بأن يفقد نفسـه وسط الأشياء ، وبأن لا يكون غير امتداد للماضى الذى تجمد أو بأن يكون نهبا لهذا العالم الموضوعى الجاهز الذى يحيط بنا حتى يجعل من كل منا مجرد « ترس » ليس له الا دور سلبى ، دوار الرأس الذى نشعر به من خلال ممارستنا لحرية مطلقة لا يستطيع أحد أو شىء أن يلقننا ماذا نحن فاعلون بها ، مثول الموت أمامنا كخاتمة لكل الامكانيات ، الابهام الذى يطبع كل ما يحيط بى وكل ما أمثله فى وجودى ٠ والشىء لا يوجد الا بالقياس الى وعى ، ولا يوجد الوعى الا من حيث علاقته بالشىء ٠

وفى هذا كله لا يستطيع التاريخ فى نهاية الأمر أن يقدم لى أى عون ٠ لأنه ليس هو الذى يحملنى فى تياره بل أنا الذى أحملـه بين جوانب ذاتى ٠ وذلك لأن كيركجوورد فى هجومه ضـد هيجـل وضع مقولة « الوجود الخاص » باعتبارها متناقضة مع مقولة التاريخ ، فلا وجود اذن للتاريخ بل وللطبيعة الا بالقياس الى الوجود الانسانى ٠

(ب) وبعد محاور الضياع تأتى محاور النجاة ٠ وهـذه المحاور الايجابية تمثل فى مواجهة التصدع الذى أصاب العالم وجود ثورة أو امكانية وجود ثورة ستكون ضربا من التكفير ٠ واننا لنستعمل هنا عن عمد مثل هذه التعبيرات الدينية : الضـياع : والنجاة ، والتكفير ٠ وذلك لأنه اذا كانت الثورة الروسية فى أكتوبر ١٩١٧ وتصاعد الحركة العمالية فى فرنسا وبخاصة منذ عام ١٩٣٤ ــ ١٩٣٥ قد أثار ضد أزمة العالم البرجوازى مشاكل التفكير الوجودى فان وجود هـذه الثورة أو وجود امكانية قيامها قد شهد تحولا ميتافيزيقيا ٠ ولقد شاهدنا ذلـك عند بردييف ٠ وسيكون هذا طابعا عاما يسم الوجودية الفرنسـية ٠ فالثورة الاجتماعية لم تعد تدل على ظاهرة تاريخية ، بل ستكون مجرد

تحول في نظام الملكية ، وادخال النظام الاشتراكي في وسائل الانتاج الكبرى في المواصلات والتبادل التجارى ، وانتقال السلطة من البرجوازية الى أيدى الطبقة العاملة سيكون هذا كله من قبيل الأحداث الميتافيزيقية : من قبيل التفكير الذى يقوم به الانسان • ومن هنا فان الاشتراكية : ثورة الطبقة العاملة ، الثورة الشيوعية كان لها دائما سحرها وتأثيرها • لكن هذا الجو الذى أحاط بها قد جعلها فى الوقت نفسه تتخذ من الناحية السياسية موقف الرفض ، وأحيانا موقف العداء حتى على يد من يتحدثون باسمها ، ضد الحركة الاشتراكية الحقيقية التى سار فيها اليسار الفرنسى •

وهكذا فان المحاور الثورية قد اتخذت طابعا دينيا شأنها فى ذلك شأن المحاور البرجوازية •

فالوجود هو أولا ما لا يمكن أن يصبح أبدا موضوعا من الموضوعات • وفى الحملة التى شنها الوجوديون على الموضوع بوجه عام كثيرا ما نجد أنهم انتقلوا الى الهجوم على « الوضع القائم » فى النظام البرجوازى ، وعلى اطاراته الجاهزة ، وتاريخه الذى قضى فيه الأمر وفرع من تدوينه وحقائقه الثابتة وقيمه الأزلية ، وتعريف الانسان حتى فى الوجودية المبكرة عند الألمان يقف ضد هذا كله • فيعرفه الوجوديون الألمان بأنه انبثاق ، وبأن انبثاقه أصيل ، أى نابع من ذاته • فالوجود البشرى لا يظفر بوجوده بناء على أمر صادر اليه من قوة أيا كانت ، وهو لا يمثل ماهية حددت معالمها مسبقا • وقد لخص سارتر هذه الفكرة الرئيسية فى كل فلسفة وجودية بقوله : فى الانسان يكون الوجود سابقا على الماهية • أو بقوله أيضا : الانسان هو الكائن الذى لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه •

وعلى الانسان أن يخلق لنفسه مستقبله فى كل لحظة وعليه أن يخلق مبررات وجوده خوفا من أن ينحدر فى وجوده فيصبح شبيها بالوجود الأعمى للأشياء الصماء • وهذا أمر يتوقف عليه وعليه وحده • فالقفز الذى يتجاوز فيه الانسان ذاته ويجعله دائما سابقا على نفسه هو الذى يحدد حريته • فالحرية هى القدرة على تجاوز الانسان لذاته ، انها مفارقة للذات ، وهى فعل • ولهذا تتبنى الوجودية عبارة ليكيبيه التى يقول فيها : « عليك أن تفعل وأن تقوم ذاتك عن طريق الفعل وأن لا تكون شيئا آخر سوى ما تفعل » (١) •

---

(١) سارتر : توضيح ، مقال ظهر فى مجلة « الفعل » •

(ج) لكن المحاور الايجابية والسلبية : محاور اليأس ومحـــاور الفعل ، تبدو كمـا لو كانت تمثل قطبين أو حدين في داخل المحـور الرئيسي ، وهو محور الفلسفة الفينومينولوجية الذى يمثل المبدأ الموحد لهـا .

والحق أن الخطوتين اللتين اتخذتهما الفلسفة الوجودية تكمل احداهما الأخرى • فقامت في الخطوةالأولى برفض العالم لكي تبتعد عنه ، وفي الثانيـة • كنتيجة لهذا التملص أو لهذه الهوة الانطولوجية أو لهذه القطيعة التى أقامتها بين الانسان والعالم أقدمت على الفعل لتمارس به قدرتنا المطلقة على الاختيار ومسئوليتنا الكاملة • وقد عبر كيركجورد عن هذا الموقف المستغلق بقوله • « ليس الأمر أمر اختيار تقوم به الارادة بين الخير والشر بقدر ما هو اختيار للارادة نفسها » (١) •

وهذه الصيغة تعبر تعبيرا دقيقا عن استغلاق الوجودية • وذلك لأن اللحظة الهامة فى حياة الانسان ، لحظة حريته ، لا تمثل عندهم لحظـــة مليئة بالفعل والاقبال عليه بل تدل على العكس من ذلك على افتقار وغياب وثقب فى قلب الوجود • وبهذا يصبح العدم الشخصية الرئيسية فى المأساة الوجودية : لان الوجود الواقعي للانسان عندهم ليس الا وجودا غائبا •

والانسانية كلها تهوى الى قرار هذه الهوة ويهتز الوجود كلـــه بسببها • « ان وجودى يتغلغل في وجود العالم حتى أقصى أطرافــه ، ووجوده يتغلغل في وجودى حتى أعمق أعماقى » (٢) •

تلك هي المحاور الرئيسية للفلسفة الوجودية • ومنها تتبين المرحلة التى وصل اليها المذهب الوجودى فى تطوره عندما جاء جان برل سارتر ليجدد اهابه ويعمق مفهومه • وسارتر وان كان لم يحـــاول تبويب المذهب لأن فكرة التبويب تتعارض مع فكرة الوجود الخـــاص الا أنه استطاع على الأقل أن يحدد بصـــورة أقرب ما تكون الى الكمال الخطة الذى لم يكن فى وسع غيره من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين الا أن أن يسير فى بعض مراحله فقط ويستكشفهـــا •

★ ★ ★

---

(١) كيركجوورد : اما هذا أو ذاك ، ص ٤٧٤
(٢) مونييه : الكتاب السابق ، ص ٨٤

- ١ -

الوجودية الملحدة

جان بول سارتر

أراد سارتر لنفسه أن يكون في المحل الأول شاهدا يقظا على العصر الذى نعيش فيه • ولهذا عبر عما فيه من عدم • وعبر كذلك عن ارادة الانسان في أن يجد لنفسه مخرجا منه • وهذا التوتر الأصيل هو الذى يعطى لاعماله حياة غنية ، يزداد نبضها بالطابع الدرامى كلمـــا ازداد التفاتها الى الواقع الاجتماعى •

وسواء التفتنا الى ما فى الوجودية من محاولات توفيقيـــة ، أو تناقضات باطنية أو تحولات ومراجعات فان هذا كله ليس الا مظاهــر خارجية لطريق أكثر عمقا سارت فيه ولحركة أمسكت بقيادتها وشرعت فيها فى تخطى ذاتها أما نحو تواصل دينى واما نحو تواصل ماركسى •

اذ يبدو أن المهمة الرئيسية للفلسفة فى عصرنا قد انحصرت فى رأى سارتر فى التوفيق بين « ماركس وكيركجورد » (١)•

---

(١) ا• مونييه : مقدمة الى الفلسفات الوجودية دينويل ١٩٤٦ ، ص ٩٠

١ ـ شاهد على عصرنا

مسرح وروايات سارتر

كانت رواية « الغثيان » ـ الرواية الأولى لسارتر ـ نقطة البدء فى فلسفة النفى والعبث • وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية : فلسفة الاثبات والقيمة •

والمحور الفكرى لهذه الرواية التى تمثل منشورا فلسفيا حقيقيا يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أننى كانسان ليس لى من هدف أسعى وراءه فيه •

والتجربة الأثيرة عند سارتر ، تلك التى قدم لنا تحليلا لها فى الغثيان ، تكشف لنا عن عالم قريب جدا من عالم هيدجر • فهيدجر فى كتابه : « ما هى الميتافيزيقا ؟ » كتب يقول : « ان الجزء العميق الذى يتكشف لنا كلما امتددنا بجذورنا فى أعماق الوجود كما لو كان ضباباً صامتا من شأنه أن يغلف الأشياء والآخرين بصورة غريبة ويغلفنا نحن أنفسنا بلا مبالاة شاملة • وهذا الجزء هو الذى يكشف لنا عن الوجود فى طابعه الشمولى » •

هذا الكشف هو الذى حاصر بطل رواية الغثيان : «أنطوان روكنتان» فقد تساءل روكنتان يوما عن مبررات حياته ، وسأل نفسه عن كينونته وعن ماهية الكون الذى يحيط به ؛ فكان هذا كافيا لأن يصبح نهبا لشعور من الحصر النفسى والاستغلاق والغثيان •

والغثيان هو الشعور الذى نحس به أمام الواقع عندما نصل الى معرفة أنه يفتقر الى مبررات وجوده والى أنه مستغلق •

وابتداء من اللحظة التى أحس فيها «روكنتان» أن حياته لا هدف من ورائها وأنه يسعى فيها الى غير غاية ؛ وأنها فقدت معناها أحس أنه أصبح موجودا كما يوجد الشىء أو الموضوع •

والأشياء والموضوعات والعالم قد فقدت كلها فى نفس الوقت

معناها . واذا كانت حياة روكنتان لم يعد لها معنى فان الأشياء لم تعد تمثل بالنسبة له وسائل لتحقيق هدف ، أو نقط ارتكاز لأفعاله ، انها لم تعد أدوات أو حتى عقبات ؛ انها هنـاك بلا مبرر لوجودها ؛ تمـاما مثله هو : « لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها دلالة الأشياء ؛ وتلاشت معها طرق استعمالنا لها » (١) .

وتقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل . لم يعد لشيء مغزى ؛ وبدأت كل هذه الأشياء التى فقدت مسمياتها (٢) تترنح بلا مبرر : « كل شيء وجوده مجاني : هذه الحديقة ؛ هذه المدينة ؛ أنا نفسي . وعندما نأخذ هذا في اعتبارنا ، فسيصيبنا دوار الرأس ، ويبدأ كل شيء في أن يطفو . ذلك هو الغثيان . وهذا هو ما يحاول القذرون . أن يخفوا حقيقته اعتمادا على فكرة القانون أو الواجب ، مع أن وجودهم مجانى تمـاما كوجـود الآخرين ؛ الا أنهم لا يحبون أن يشعروا بأنهم زائدون عن الحاجة » (٣) .

أمامنا هنا بعض العناصر التى تساعد فى تكوين هـذا الشـعور بالغثيان : اكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه ، وباعتبار أنه يغرقنا اذا لم نضع مسافة بيننا وبينه وذلك عن طريق تجاوزه باعطائه معنى ، واكتشاف الحرية فى قلب الحصر النفسى الذى نشعر فيه بأننا قادرون على أن نمنح وجود الأشياء معنى عن طريق استخدامنا لها كأدوات نفتح بها أبواب مستقبل نخلقه لأنفسنا . أما الغثيان نفسه فهو الشعور بأن وجودنا الانسانى قد استحال الى وجود شيئى . وذلك يتم عندما نعجز أثناء اعطائنا الأشياء معنى عن أن نتراجع عنها وأن نباعد بيننا وبينها بمسافة .

والقذرون هم أولئك الذين يسلمون بهذا المصير ، يسلمون بأن يعيشوا كما تعيش الأشياء توجد ماهياتها سابقة على وجودها وتتحكم فيه . أولئك الذين يهربون من الحصر النفسى عن طريق خداع النفس ومن خلال كثير من المبررات التى يقدمونها لأنفسهم .

يقول روكنتان : « لقد أدركت أننى وضعت يدى على مفتاح الوجود؛ مفتاح شعورى بالغثيان ؛ مفتاح حياتى الشخصية . والحق أن كل ما وصل الى معرفتى بعد هذا يرجع الى أننى أمام وجود عبث تماما » (١) . وهو

(١) سارتر : الغثيان ، ص ٢٤
(٢) سارتر : الغثيان ، ص ٢٢
(٣) سارتر : الغثيان ، ص ٢٩
(١) الغثيان : ص ١٦٤

يحدد معنى العبث بقوله : « انه ما لا نســتطيع اســتخلاص وجوده من مقدمات » ٠

كانت هذه هى نقطة الانطلاق فى فكر سارتر وكانت هذه هى تجربته الأولى ٠ فالنقد الذى وجهه ضد الموضوعات وضد العالم الموضوعى متصل اتصالا وثيقا بنقده للعالم البرجوازى : عالم الحقائق الموضوعية والقيم الثابتة ٠

فى هذه المرحلة من تفكير سارتر كنا ما نزال فى مرحلة « تقويض الصور التقليدية » (٢) ٠ الأمر الذى سبقته فيه الحركة السيرريالية (فوق الواقعية) بعشرين عاما ٠

وهذا التقويض للمبادىء لم يكن الا اجراء علاجى ٠ وذلك لأنه اذا كان سارتر قد أظهر لنا أن هنــاك تحت القشرة الســطحية للأوضــــاع الاجتماعية السائدة فى هذا العالم الذى يغلى وينذر بالتفجير فى كل جزء منه ؛ توجد أشياء لا هيئة لها ؛ ويوجد العدم ؛ فان هذا كله بالنسبة اليه لم يكن الا لحظة مارس فيها حريته ٠

لكن فى هذه الرواية اتضحت معالم الحدود الرئيسية التى تحد من فلسفة سارتر ومداها ٠ وهى أن الخصــائص المميزة للعــالم الرأسمالى فى مرحلة انهياره بكل ما وصل اليه من عبث وبشاعة قد نظر اليها سارتر ـ فى مبالغة تعسفية ـ على أنها خصائص أزلية للكيان البشرى ٠ والغثيان لم يكن مجرد رد فعل تاريخى فى مواجهة عالم يتحلل ، بل نظر اليه سارتر على أنه رد فعل ميتافيزيقى أمام الحياة بوجه عام ٠

فالخلاص الذى قدمه سارتر لروكنتان من الممكن جدا أن يؤول على أنه هروب الى عالم آخر مختلف عن هذا العالم الذى نعيش فيه ؛ مادام قد قام على ابراز نقائض هذا العالم بصورة مدروسة ، ومادام قد بنى على هدم كل أمل يمكن أن يلوح ؛ وذلك بهدف أن يعطى لكل جزئية فى هذا العالم مكانها ودلالتها فى عالم الخيال والعمل الفنى : « ليس ثمة جمال فى عالم الواقع ٠ ان «الجميل» قيمة لا يمكن أن تظفر بتطبيق لها الا فى عالم الخيال ، وهو عالم يتضمن اعدام هذا العالم الذى نعيش فيه ، اعدامه فى بنيته الجوهرية » (١) ٠

---

(٢) جانسون : جان بول سارتر والمشكلة الأخلاقية ، ص ١١٣
(١) الخيالى ، ص ٢٤٥

ورواية «الذباب» كانت عملا رمزيا أو تصويرا للاحتلال الهتلرى موجها ضد التعاون مع العدو • فعندما وقف بيتان يدعو فرنسا الى محاسبة النفس واتهامها » . وعندما انتهى حب المحافظة على النظام ـ النظام القائم ـ بطبقة من طبقات المجتمع الفرنسى وبقادة هذه الطبقة الى الخيانة والى الدعوة الى العبودية والخوف ، قام « أورست » يذكر الناس بالكرامة والمقاومة : « اذا ما تفجرت الحرية فى نفس انسان فان الآلهة لا تستطيع أن تقوم بشىء ضد هذا الانسان » (٢) • وصاح مدويا ضد السلطة : « انك ياجوبيتير ملك الآلهة ، ملك الحجارة والنجوم ، ملك أمواج البحر ، ولكنك لست أبدا ملك الناس » (١) •

وهذه المقاومة جعلت سارتر يمر بتجربة جديدة • ولهذا نجده فى الصفحات الأخيرة من كتاب « الوجود والعدم » يقدم ـ على استحياء ـ نظرة أخلاقية • وذلك لأن الصداقات التى كونها سارتر أثناء حركة المقاومة ـ وقد كان أحد الذين شاركوا فيها ـ أوضحت له ما الذى يمكن أن تكون عليه هذه النظرة الأخلاقية • وعندما كتب مسرحية جعل أبطالها رجال حركة المقاومة ، وهى مسرحية « موتى بلا قبور » فانه كان يعبر عما يمكن أن تكون عليه روح هذه المقاومة : ذلك أن مبررات الوجود لم يجدها رجال المقاومة فى أنفسهم على نحو ما كانت تمليه روح الفلسفة الوجودية فى خطواتها الأولى :

هنرى : لم تريد منى أن أبدأ حياة جديدة فى الوقت الذى يمكننى أن أموت فى وفاق مع نفسى •

كانورى : لأن هناك رفاقا من واجبنا أن نساعدهم •• هناك أناس آخرون فى المناجم : عجائز مرضى ، نساء لا تتحملهن أرجلهن • انهم جميعا بحاجة الينا •

هنرى : لن أشغل نفسى طوال حياتى الا بالسؤال عما يخصنى أنا •

كانورى : سيكون لديك الكثير مما تستطيع تقديمه للآخرين ، وستنسى نفسك •• انك تشغل نفسك بأمورك الخاصة أكثر من اللازم •• فى حين أن ما يهم حقيقة هو ما سوى ذلك : العالم وما تفعله فى هذا العالم ، الأصدقاء وما تقدمه لهم » (١) •

(٢) سارتر : الذباب ، الفصل الثانى ، ٢ ، ٦ ، ص ٧٩

(١) سارتر : الذباب ، الفصل الثالث ، ٢ ، ص ٩٩ •

(٢) سارتر : موتى بلا قبور ، الفصل الرابع ، ٣ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨ •

وقد لخص سارتر فى محاضرته التى ألقاها عام ١٩٤٦ تحت عنوان : « الوجودية فلسفة انسانية » تلك التجربة فى صورتها العامة قائلا : « عندما نريد الحرية ، نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الآخرين، ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا » . ثم يستنتج مباشرة من هذا الكلام النتيجة التالية : « اننى أجد نفسى مضطرا فى نفس الوقت الذى أريد فيه حرية الآخرين الى أن أريد حريتى » (٢) .

وهذه العودة الفجائية الى الأخلاق الكانطية فى جو وجودى لا يسمح بها مطلقا يعد تناقضا فى فلسفة سارتر . لكن هذا لا يهمنا الآن . فسارتر قد وعدنا بأن يقدم لنا فلسفة خلقية . لكنه لم يبلورها حتى الآن ، بعد انقضاء ستة عشر عام على وعده . فقد كتب فى نهاية « موتى بلا قبور » ذلك المنظر الجميل الذى نقلناه الآن (بين هنرى وكانورى) ، وأدخل بعض التعديلات عليه فى الطبعات اللاحقة . وألقى تلك المحاضرة عن الانسانية التى وان لم يكن قد أعلن عدم اعترافه بها ، فقد وصفها على الأقل بأنها جاءت غير ناضجة . لكننا هنا لسنا بازاء أحداث ثانوية . الأمر الذى يؤكده التطور المعاصر الذى شهده فكر سارتر . فسارتر قد شعر بوجود واقع لا قبل له بالشك فيه ، ألا وهو التعاون الانسانى الذى لم يستطع مذهبه الأول الذى عرضه فى « الوجود والعدم » أن يقيم له أى وزن . ولم يكن الأمر يتعلق فقط بمسألة وجود الآخرين ، بل بمشكلة التاريخ . ولم يكن أمامه الا أحد حلين : اما أن يشطب بجرة قلم من انتاجه ما أصبح واضحا ، وهو ادخال هذا الواقع الجديد ، لكن هذا سيكون بمثابة حكم بالاعدام على مذهب أراد أن يسيطر على « الانسان الشامل » بدون أن يفقده أى بعد من أبعاده . واما أن يتخطى الصورة الأولى التى قدمها لهذا المذهب . ويعبر أكثر أجزاء المذهب الفلسفى لسارتر خصوبة عن هذا الجهد الذى بذله فى سبيل تخطى هذه الصورة الأولى التى قدمها .

ففى عام ١٩٣٨ كان قد وجد روكنتان مفتاح سر الوجود فى « الالغاز » . وفى عام ١٩٤٣ كان سارتر ما يزال يكتب فى « الوجود والعدم » يقول : « الحرية اختيار لوجودى . وهذا الاختيار اختيار عبث » (١) . وكانت هناك ثلاثة أحداث ذات أهمية كبرى ساعدت على تغذية فكر سارتر فى هذا المجال : ميونخ ، والحرب ، والمقاومة .

---

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ناجيل ، ١٩٤٦ . ص ٨٣

(١) سارتر : الوجود والعدم ص ٥٥٨

لكن ثمة تغييرا جديدا طرأ على الموقف أصبحت معه العزلة غير ممكنة • فكل انسان قد وجد نفسه أمام هذه الصورة الجديدة للحرب والمقاومة ملتزما التزاما واقعيا وبكل كيانه بالحرب • لم يعد العصر الذى نعيش فيه عصر الجيوش التى قوامها محاربون بالمهنة • ولم يعد كذلك العصر عصر وجود « جبهة محاربة » وراءها مؤخرة • أصبح الفرد حكما ومشاركا فى الصراع ، فى كل الصراعات سواء منها صراعات الأسلحة أو صراعات الأفكار • وأصبح لزاما عليه أن يختار ، لأن كل شىء أصبح له دوره • ان كل انسان أصبح مكتوبا عليه بصورة حقيقية وواقعية أن يكون حرا ، وسط كل هذه المشكلات وجميع تلك الصراعات • وأصبحت المأساة هى الجو اليومى الذى يعيش فيه الانسان وجوده •

وبعد التحرير أعاد سارتر فى ضوء هذه التجربة الجديدة التفكير فى ميونخ والحرب • وذلك فى سلسلة من الروايات التى أطلق عليها اسم « دروب الحرية » والتى بدأ فيها « الالغاز » على أنه مجرد لحظة من لحظات هذا الواقع التاريخى ولم يعد يمثل جوهره الرئيسى •

أصبح سارتر فى هذه الروايات يتساءل عن معنى الحياة الاجتماعية ومعنى التاريخ ومعنى الحياة •

واتخذت الحياة الاجتماعية ـ بكل ما تتميز به من خصائص فى هذه الروايات ، صورة مكبرة • ذلك ان الحرب قد عبرت بوحشية صارخة وباهدار للشخصية الفردية عن قيمة البعد الاجتماعى فى حياتنا ، قيمة هذا الشىء الذى يمتد فينا ، وبالرغم منا : « كنا نشعر من خلال لمسات غير مشعور بها وتغيرات بسيطة أننا قد طوقنا بنبات عشبى ضخم وخفى • الحرب • كل واحد منا يشعر بحريته ، لكن لا حيلة لنا فيما نحن فيه • الحرب أمامنا ، وفى كل مكان • انها تسيطر على كل أفكارى ؛ على كل كلمات هتلر ، وأفعال جوميز • لكن أحدا لا يشعر بأنه منوط به عمل شىء أو تجميع شىء • وبهذا الاعتبار فان الحرب تصبح ولا وجود لها الا بالنسبة الى الله • لكن الله غير موجود • أما الحرب فموجودة » (١)

هنا ويبرز أمامنا احدى السمات الرئيسية للوجودية فى صورتها الأولى ، ويتكشف فى الوقت نفسه أحد المعوقات أمام انطلاقهـا : فأنا موجود فى العالم ، ووجهة نظرى فيه ستكون دائما ذات طابع ذاتى • حقا ان هناك بالنسبة الى الرأى العام وبالنسبة الى العلم عالم موضوعى تحدد كيانه باعتبار أنه عالم لم يدركه أحد فى أى مكان ، لكن هذا العالم لا يمثل

---

(١) سارتر : الحكم مؤجل • ص ٢٥٧

عالم التجربة الحية ، ولا أستطيع من جانبي أن أضع نفسي خارج العالم لكي أظفر بصورة كلية له ٠

وبالرغم من ذلك ، فان الحرب ليست كما قال عنها سارتر « مائة مليون من الذوات الحرة تواجه كل منها جدرانا مرتفعة ؛ وترى كل منها عقب سيجارة يحترق ووجوها مألوفة يخط كل منها طريقه بمسئوليته الخاصة » (٢) ٠ ذلك أنه من الضروري لكي أفكر في الحرب في صورتها الشاملة أن أسقط من حسابي في استخفاف أي اعتبار للموضوعية ٠ فاذا كنا أمام مكعب ندركه وكنا كثيرين فان ملامح المكعب سيختلف ادراكها من شخص الى آخر بحسب مكانه الذي ينظر منه الى المكعب ، واذا درت حول المكعب فمن الحق أنني لن أجمع عنه الا مجموعة من الملامح التي مهما تعددت فانها لن تقدم لي المكعب نفسه أبدا ٠ لكن القانون الذي يخضع له المكعب في تكوينه كما يقدمه لنا علماء الرياضة ، سيتيح لي ليس فقط أن أقابل وأوفق بين وجهات النظر المختلفة التي جمعناها حوله بل أن ألتفت الى كل نظـرة من النظرات الخاصــة والى أوهامنا الفردية حول المكعب ٠ ويقودنا تحليله لحادثة تاريخية مثل اتفاقية ميونخ الى استخلاص ملاحظات شبيهة بتلك ٠ وذلك بالرغم من أن وجهات النظر الفردية ستكون أكثر تعقيدا من وجهات النظر المتفقة حول المكعب فانها ستتيح لنا أن نكون فكرة عن الحدث ، وأن تقدم بصدده قانونا موضوعيا مستقلا عن موقفنا الشخصي بازائه وعن مشروعاتنا الذاتية ٠

هذه الرغبة التي نجدها عند سارتر في ابعاد فكرة الموضوعية من دراسة الظواهر التاريخية (ظنا منه بأن العلاقات الانسانية اذا خضعت لظروف مرسومة في الحياة الاجتماعية فانها تتخذ سمة الأشياء الجامدة وتخضع لقوانين موضوعية) قد قادته الى أن يستبعد من الجزء الثاني في رواية « دروب الحرية » شخصية من الشخصيات ، هي شـخصية برينيه ، تلك الشخصية التي ظهرت في كل من الجزء الأول والثالث ٠ وذلك لأنه كان من المتوقع أن يؤول برينيه ميونخ تأويلا موضوعيا ٠ لكن لم يعد ثمة مجال للاعتقاد في صحة القول بأن الحادثة التاريخية تفتقر الى الوحدة ، سواء تلك التي تأتيها من أسفل عن طريق شعور الجماهير ، أو من أعلى ؛ من وجهة نظر الله ٠ ولم يعد هناك مجال للاعتقاد في صحة القول بأن اشتعال الحرب مجرد صدام لا يخضع لأي قانون وتتصارع فيه

---

(٢) سارتر : الحكم مؤجل

ملايين الأقدار الفردية التى تسيطر على كل فرد منها مجموعة من الظروف التى تتحكم فيه لكنه لا يملك تفسير وحدتها أو الاهتداء الى معناها ٠

فليس بصحيح فيما يتصل بفترة ميونخ كما أنه ليس بصحيح فى أية فترة أخرى من فترات التاريخ أن الحدث التاريخى هو الذى يعطى للماضى معنى ٠

لكن بالرغم من ذلك اليك الفكرة الرئيسية التى سيطرت على رواية « الحكم مؤجل » : « ها هو ذا ينظر الى العشرين سنة التى انقضت من عمره ٠٠ مجموعة من الأيام حصرت بين طرفى جدار بلا أمل ، فترة من الزمان وضعت أحداثها فى كتالوج . لها بداية ولها نهاية . قد تذكرها الكتب المدرسية للتاريخ تحت عنوان « ما بين الحربين » ٠ عشرون عاما بين ١٩١٨ ــ ١٩٣٨ ! عشرون عاما فقط !! ياله من مستقبل واهم ٠ ذلك الذى كان يتطلع اليه ٠ كل ما عشناه منذ عشرين عاما عشناه واهمين ٠٠ أما الآن ، فها هى ذى الحرب ، حياتى قد انتهت ؛ وحياتى كانت هكذا ؛ لكن على أن أبدأ الطريق من جديد » (١) ٠

وعندما يوضح لنا سارتر أن ماضينا قد تجمد ٠ واستحال الى شيء لا حركة فيه ، وأنه لا سبيل الى اصلاحه كما لو كان شيئا قد حرم علينا لمسه ؛ فبوسعنا أن نتتبعه فى هذا كله دون تردد ٠ وعندما يقول لنا ان التاريخ يظل «معلقا» حتى اللحظة التى يقع فيها الحدث وأن الكلمة الأخيرة لهذا التاريخ ظلت دائما أمرا غير مقطوع به فاننا لا نفكر مطلقا فى معارضته ٠ لكنه يخطو خطوة أبعد من هذا ٠ فانطلاقا من الملاحظة التى يقول فيها انه لا ضرورة فى التاريخ انتقل الى الفكرة التى تقول بأن عدم الضرورة التى تسم فترة معينة من التاريخ من شأنها أن تخلع على الماضى معنى ، كما لو كان التاريخ بدون هذه الفترة مجردا من أى معنى وكما أو كانت حياتى نفسها لا معنى لها أيضا ٠ ٠٠ وهذا أمر نسلم به حقا بالنسبة الى شخصية كشخصية «ماتيو» لأنه طوال بحثه عن معنى مجرد وفارغ للحرية أخذ يطفو على القشرة الخارجية للتاريخ كما لو كان قطعة من الخشب داخل دوامة مائية ٠ لكن اذا كان صحيحا ما يقوله سارتر من أن هناك «ملايين الناس قد أخطأوا خطأ غبيا فى تفسير معنى التاريخ فى الفترة الواقعية بين ١٩١٨ ، ١٩٣٨ » (١) فان هناك أيضا أناسا قد عاشوا وصارعوا ولم ينتظروا من الحادثة التاريخية أن تقدم لماضيهم معنى ٠ فسواء وقعت اتفاقية ميونخ التى تم فيها التسليم بكل شيء أم لم توقع .

---

(١) الحكم مؤجل ، ص ٧٢

فان هؤلاء الناس كانوا وسيظلون أولئك الذين صارعوا من أجل عدم التسليم • لكن سارتر أسقط هؤلاء من حسابه في روايته ، بحيث أن الشعب الفرنسي بدا كما لو كان كتلة من البشر فقدت شكلها وفعاليتها• والأمر شبيه بهذا في رواية «سن الحلم » • فان معركة الحرية التي اشتعلت حينذاك في الحرب الأسبانية لم يثرها سارتر في الصفحات الأولى الا على لسان تخبطات شخصية سكير متنور • ومن الواضح ن طريق الحرية في هذه الرواية لم يكن يمثله هذا الطريق في نظر سارتر • على العكس من ذلك فان سارتر قد جعل صاحب هذه الشخصية يحذو حذو «ماتيو» في كل الخطوات التي قام بها ، وبكل ما صادفه من عقبات . باحثا عن النقود اللازمة لاجهاض رفيقته من حملها •

وعندما أدرك «فيليب» • الذى لم يستطع أن يجد وحدة شخصيته في سبتمبر ١٩٣٨ ـ أنه أصبح أسيرا ، فان الضابط أخذ يضحك أمامه ملء شدقيه •

قال له فيليب في حزم : لست الا هارب من الجندية •

فأجابه الضابط : هارب !! ان هتلر ودلادييه يوقعان اتفاقيتهما غدا ، أيها الصديق المسكين • ولن يكون بعد اليوم حرب • ولم تكن أنت في يوم ما هاربا من الجندية • (١)

هــــذا الحدث لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى شـــخص يقوم بفعل مجرد ، بفعل قصد من ورائه أن يحقق التوافق مع نفسه بأن ينكر نفسه أو ينشد نجاة روحه • لكنه لا يهدف الى تغيير موقف ولا يسعى الى أن يلعب دورا له وزنه في صراع قوى متضاربة • في هذه الحالة ، من الممكن أن يخلع الحدث على هذا الفعل جوا غير متوقع ، أو من الممكن أن يجعل من صاحبه بطلا أو مجرما أو يتركه كما هو ، مجرد ورقة ميتة • لكن الفعل الواقعي الذى يترك بصماته على الأشياء ، الفعل الذى يمثـل فعلا حقيقيا فانه لا النصر ولا الهزيمة يمكن أن تضيف اليه معناه ، لأن معناه يحمله الفعل في نفسه • وهذا أمر لم يحدث أبدا لأبطال « دروب الحرية » • فعندما يفرغ «ماتيو» طلقات بندقيته في الجنود الألمان في ضرب من النشوة فانه لا يبحث من وراء هذا العمل عن تأثيره بقدر ما يبحث فيه عن نشوته هو أثناء تأديته له • فعمله ليس حادثة اجتماعية بل حادثة ميتافيزيقية وشخصية : رغبته في أن يترك أثره على الأشياء •

---

(١) الحكم مؤجل • ص ٣٣٥

أن عمله هذا ليس له من الدلالة التاريخية أكثر مما لجنون اروسترات (٢)٠

وسارتر نفسه كان من رجال المقاومة ، ولم تكن هزيمة هتلر هى التى جعلت لماضيه معنى ٠ فذا كان قد قدر لهتلر أن يسيطر على أوروبا عشر سنوات أخرى بعد هزيمته ، اذا فرضنا أنه ظل السيد الآمر فان المعنى الذى كان سيكتسبه الماضى فى حياة سارتر لم يكن سيكون مصدره هذا الحدث ، ولم يكن سيكون مصدره حساب دقيق أو غير دقيق لامكانية النصر ؛ بل كان سيكون نابعا من كفاحه فى سبيل وضع نهاية لهذه السيطرة ٠ واذا ما استطعنا استخلاص ما تضمنه هذا الفعل فان فكر سارتر فى هذا الموضع كان سيتجاوز التصور الذى بدأ منه ٠

كتب سارتر يقول : « ان الحرب والهزيمة قد حطما اليقين الهادىء الذى جعل الانسان يتصور أن العالم قد صنع من أجله » (١) ٠ ولا شك أن هذه التجربة عميقة ، لكن الحرب بالنسبة الى ملايين الناس تمثل حياة يومية ، لم تكن تمثل بالنسبة اليهم تجربة فريدة بل تجربة يومية ٠

وعندما كتب سارتر يقدم العدد الأول من مجلته « العصور الحديثة » قال : « عندما وضعت الحرب أوزارها تركت الانسان عاريا بلا أحلام ، تركته أمام قواه هو ، بعد أن فهم أخيرا أنه ليس له الا أن يعتمد على نفسه » ٠ وقد كان بهذا يحدد ظروف نشأة الحرية كما يتصورها ٠ وكان تعبيره عن هذه الحرية أكثر وضوحا عندما بين لنا طوال « دروب الحرية » ان كلا منا ضالع رغم أنفه فى كل الأحداث التى تقع فى العالم من حوله ٠

لكن سارتر فى هذا كله لم يستكشف الا عقبات الحرية ، لا الطرق المؤدية اليها ٠ انه قد أوضح لنا فقط ما لا يدخل فى تكوين الحرية ٠ ونستطيع من هذه الرواية أن نصنف شخصياته الرئيسية فى ثلاثة مستويات مختلفة ٠

١ ـ القـذرون : ويمثلهم «جاك» ، ذلك البرجوازى القـانع ، الذى يتصور أن ثمة نظاما وأن هناك حقيقة وقيما ، وأنه ليس هناك مشكلة ٠ كل شىء عنده قد وجد حلا ، ولا شىء بحاجة الى اعادة النظر ٠ وهو لا يعرف الغثيان ولا الحصر النفسى ٠

---

٢) مواطن من افسوس ببلاد اليونان ، اراد أن يخلده التاريخ بعمل لا ينسى فقام باحراق معبد ارتيمسيس فى أفسوس (المترجم) ٠

(٢) سارتر : الموت فى النفس ، ص ٤٦

٢ ـ الانسان الذى يخدع نفسه : ويمثله «برينيه» ، الشيوعى . فهو قد مر بتجربة الغثيان ، واستشعر الحصر النفسى . لكنه تخلص منها عندما شرع فى الايمان بوجود حقائق مستقلة نابعة من الذات ، ولها من الوجود الثابت ما للأشياء . انه قد خذ نفسه مأخذ الجد ، وخوفا من نتائج حريته الشخصية فانه ترك نفسه نهبا للعالم الموضوعى . فهو يعتقد أن رسالته محفورة فى الأشياء . ولهذا فانه ألغى حريته .

٣ ـ وأخيرا «ماتيو» ، الرجل الذى هرب من كل موقف لأنه كان يفتقد حريته : « حريتى . انها ليست الا أسطورة . ولا قوام لحياتى الا بما عليها من تحتها فى دقة آلية . وأنا لست الا عدما ، أنا لست الا هذا الحلم المتغطرس الحزين الذى أقنع فيه نفسى بأنى لست شيئا أو بأنى لا أمثل دائما الا شيئا آخر غير ما أنا عليه » (١) .

لكننا لم نصل بعد مع هذا كله الى الحرية الحقيقية . وقد أعلن سارتر عن الجزء الأخير فى سلسلة « دروب الحرية » وقال انه سيجعل له عنوانا « الفرصة الأخيرة » . لكن هذا الجزء لم يكتبه سارتر حتى الآن .

وعلينا أن نبحث عن السبب فى هذا من تطور فكر سارتر الخاص .

فسارتر فى وصفه لشخصيات رواياته كان دائم الحوار معها ، وكان يحاول بهذا أن يفهمها وينتصر عليها وينتزعها من ذواتها . ونريد نحن أن تكون خطتنا معه هى نفس خطته هو مع شخصياته :

فقد حرص فى هذه المرحلة من تفكيره أن يجعل الانسان على وعى جاد بمسئوليته المطلقة ، وذلك بأن بين لنا ان أساس الوجود قائم فى الحرية . والفرد عنده لا يمثل أحد عناصر الكل أو احدى حلقات السلسلة ، وحياته لا تمثل هى الأخرى تطورا يسير وفق قانون ما . الحياة الانسانية لا تتطور عنده ولا تزدهر كما تتطور حياة النبات الذى يوجد مستقبله كله مرسوما فى البذرة ، لأن الانسان هو صانع وخالق مستقبله .

وهذه اليقظة نحو المسئولية تمثل مرحلة ضرورية . لكنها لا تكفى لتوكيد الحرية . اذ ستظل أمامنا مهمة معرفة كيف تمارس هذه الحرية . و « دروب الحرية » لم تطرق أى باب فى هذا المجال . ولم ننتظر فيها أن

---

(١) سارتر : سن الرشد . ص ٢٢٠

نكون مع حنين «بوسويه» ، ومع ما يقول به من عناية الهية ومع مقاله في التاريخ الشامل ، وذلك لأن العالم الذى يعيش فيه سارتر عالم بلا أساس من المعقولية · كل منا قد ترك فيه وحيدا مع حريته ، وكل شيء يعاد النظر فيه فى كل لحظة تمر بنا ·

لكن هذا التصور لا يمثل تجربتنا المكتملة مع التاريخ · حقا ، ان التاريخ يشهد بوجود لحظات تقطعت فيها أوصال التاريخ ، لكن هذه الأشلاء لا تبدو كذلك الا من حيث أنهـا نعرقل تقدم السلسلة الضرورية للأحداث أو من حيث أنها تدفعها الى مواصلة السير · فالامكانية نفسها التى تبدو فى مجرى التاريخ لا تفسر الا من خلال تلك الحتمية · وعدم قدرتنا على عزل هذه اللحظات شبيه تماما بعدم قدرتنا على أن نفصل قطبى مغناطيس عن طريق قسمته الى نصفين · فتصور سارتر للحرية لم يكن الا تصورا منعزلا · « فالنحن لا تمثل مجرد اتفاق يعقد بينى وبين مجموعة من الذوات الأخرى » (١) · والمجتمع لا يمثله فقط «الآخر» · والتاريخ ليس مجرد علاقات متداخلة بين الذوات · ان المجتمع والتاريخ طالما لم ندركهما فى طبيعتهما الخاصة ، باعتبار أن كلا منهما يمثل طبيعة تقابل الفرد وتصطدم به ، وباعتبار أن لكل منهما «موضوعية» بالمعنى الذى قدمه ماركس لهذه الكلمة فى تحليله لفكرة الاغتراب ، فلن يكون أمامنا الا مجموعة من الحريات التى لا حصر لها ، والتى لا سبيل الى أن تتواصل ، أى أنه لن يكون أمامنا الا الفوضى · وعند ملاحظتنا لغاز من الغازات ، ذراته فى حالة من التعادل ، سنشهد هذه الحالة التى مهما تكن تقريرية ومهما تكن قيمتها نسبية ومحدودة ، كما هو الحال فى قانون ماريوت ، الا أنها ستكون سبيلنا الوحيدة · المكنة للسيطرة على هذا المركب الذرى الذى قد يصيبنا بالدوار ·

فالأمر يتعلق هنا بهروبنا من هذا الدوار الذى يصيبنا اذا ما تركنا أمام حريتنا الفردية المنعزلة ، ويتعلق بملاحقتنا للآخرين ، بوسيلة أخرى تختلف عن ملاحقة كل منهم واحدا بعد الآخر ·

وهذه المشكلة : مشكلة الحرية ومشكلة الآخرين ستكون بمثابة الخميرة التى ستؤدى الى جميع التطورات المقبلة التى شـــهدها فكر سارتر ·

---

(١) جان لاكروا : الماركسية والوجودية والمذهب الشخصانى ـ المطـابع الجـامعيه لفرنسا ، عام ١٩٥٩ ، ص ٥٧

ان تجربة الغنيان قد أوضحت لنا كيف أن الأشياء والعالم من الممكن أن تفقد معناها ·

وكانت تجربة ميونخ والحرب كفيلتين باظهار السهولة التى يتم بها هذا · ففى اليوم الذى أعلنت فيه التعبئة كانت الأشياء قد فقدت مستقبلها الذى تطلعت اليه من قديم ، ولم نكن قد قدمنا لها مستقبلا جديدا بعد : كانت الأشياء «تطفو» في الحاضر ، وشعر «ماتيو» بأنه بائس « وبأنه لا وزن له ، كان وجوده عاريا ، كانوا قد اغتصبوا منه كل شيء · لم يكن أمامى شيء أحتفظ به ، حتى ولا الماضى · ومع ذلك ، فقد كان هذا الماضى وهما · وأنا لست آسفا عليه · كان لسان حاله يقول : لقد جردونى من حياتى » (١) ·

لكن الحياة تستمر ، والتاريخ لا يتوقف · ولم يكن «ماتيو» هو الذى سيعيش استمرار التاريخ ، بل سارتر · هل يعنى هذا أن حرية «ماتيو» التى كانت بلا هيئة ستتخذ لها أخيرا شكلا محددا ؟ ليس بعد ·

« لم نكن فى أى وقت من الأوقات أكثر حرية مما كنا وقت الاحتلال الألمانى لبلادنا · كنا قد فقدنا كل حقوقنا ··· كنا نلتقى دائما فى كل مكان ، على الجدران ، وفى الصحف ، وعلى شاشة السينما ؛ بهذا الوجه القذر الكالح الذى أراد غزاتنا أن يعطوه لنا · وبسبب هذا كله ؛ كنا أحرارا » (٢) · وذلك لأنه فى كل لحظة كانت تمر بنا كان علينا من أجل أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا فى الرفض ، فى قولنا « لا » · وكان هذا الرفض وذلك النفى عند سارتر يمثلان المصدر لحريتنا · « هذه المسئولية الكاملة فى تلك العزلة الشاملة ، ألم تكن تتضمن استكشافنا لحريتنا ؟ » (٣) ·

وهكذا فان حركة المقاومة لم تكتسب المعنى الذى لها بتمسكها بمثل أعلى له وجود موضوعى · ان الماضى ليس الا أكذوبة ، والمستقبل فراغ ، والحرية هى الفعل الذى يجعلنا نلقى بأنفسنا فى هذا الفراغ لكى نرفض تلك الاكذوبة ، انها اذن ليست قائمة على الوجود بل على العدم ·

تلك اذن كانت المرحلة الأولى فى تفكير سارتر ؛ وما قدمه من دليل عليها فى أعماله الأدبية · وعلينا الآن أن نتجه لدراسة تطوره الفلسفى

(١) الحكم مؤجل : ص ٧٢

(٢) سارتر : مقال فى مجلة « الكتابات الفرنسية » ، سبتمبر ١٩٤٤ ·

(٣) سارتر : مقال فى مجلة الكتابات الفرنسية ، سبتمبر ١٩٤٤

وبلورته ٠ وبعد هذا ؛ عن طريق اتخاذنا لطريق عكسى نحاول فيه أن نتتبع الايقاع الحقيقى لمؤلفات سارتر ؛ سنعود من جديد الى الحياة الواقعية ٠ من التجربة الحية اذن التى عبر عنها فى المسرح والرواية الى علم الوجود العام ؛ ومن علم الوجود العام سنعود الى تجربة حية جديدة؛ مع حركة ذهاب وجيئه منصلين سيقدمان لنا اثراء مستمرا لفكر سارتر ٠

وفلسفة سارتر تدور حول مشكلتين رئيسيتين اثنتين تصطدم بهما فى كل لحظة تجربته وفكره ؛ وهما : مشكلة الحرية ومشكلة «الآخر» أو الآخرين ٠ لكن هل هاتان المشكلتان تمثلان عقبتين فى فلسفته ؟ أم تمثلان همزة قادته الى حقيقة أكثر شمولا تتيح له فهم «الانسان الشامل» وحل مشاكل الحياة ؟

٢ ـ المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى)

كانت نقطة الانطلاق فى فلسفة سارتر مقالان حدد فيهما موقفه بالنسبة الى هوسرل : مقال ظهر عام ١٩٣٧ فى مجلة « بحوث فلسفية » بعنوان « تعالى الاجو » ومقال ظهر عام ١٩٣٩ فى مجلة « المجلة الفرنسية الجديدة » بعنوان « فكرة رئيسية فى فلسفة الظاهريات عند هوسرل : الاتجاه القصدى » ٠

وكان سارتر مهتما بصفة خاصة بتفادى المادية والمثالية معا ٠

فقد أراد أن يتفادى المادية التى تقول بأن الوجود سابق على الوعى ٠ وكانت فكرة الاتجاه القصدى عند هوسرل قد أوحت اليه ـ على ما بدا له أول الأمر بامكانية هذا التفادى : لأن الوعى فيها لا يمثل واقعة نلتقى بها فى نسيج الطبيعة ، بل يمثل فعلا ينجاوز الطبيعة وهو متعال عليها وعملية الرد الفينومينولوجى أو الظاهرى تتيح للوعى أن يقوم بعملية « تنقية » ، وأن يقطع الصلة بينه وبين كل مالا يدخل فى تكوينه ٠

لكن سارتر أخذ على هوسرل أنه لم يستمر فى عملية الرد أو عملية «التنقية» حتى نهايتها ٠ لأن الأنا أو الاجو الترنسدنتالى عند هوسرل مازال يحتوى على آثار لها طابع مثالى ٠ اذ أنه مازال خارج العالم ومازال يحتوى فى داخله على ملامح الأشياء ، وعلى الشبح المثالى للعالم ٠ ولهذا قال سارتر ان أمامنا ها هنا مذهب حمى نفسه ، وضع بعض الانسان خارج العالم وانتهى الى المثالية بل والى الانعزامية (الأنا فردية) ٠ والانسان فيه قد عزل عن الأشياء وعن الأشخاص الآخرين ٠

ولكي يتغلب على هذه الصعوبة نجد سارتر قد ميز بين شيئين :

١ ـ حقل ترنسندنتالى لا يتبع الشخص الفرد وينظر اليه على أنه مصدر مطلق للوجود · وهو يتحدث عن «هذا الخلق الدائم» للوجود الذى لا يخضع لنا فى الخلق ، والذى يشعر الانسان فيه أنه قد تجاوز نفسه ·

٢ ـ ذات فردية موجودة فى قلب العالم · وسارتر يهنىء نفسه بأنه استطاع أن يعاود غمس الانسان فى العالم · وأنه أقام وزنا لآلام الانسان ولحصره النفسى ولتمرداته كذلك » (١) ·

فالحصر النفسى هو الواسطة بين هاتين الحقيقتين · وهو يمثل مشاركة الوعى المحدد فى الوعى الترنسندنتالى المطلق الذى يتخطاه ·

فقد أعلن سارتر ما يلى : « يبدو لنا أن هذا التصـــور للاجو هو التصور الوحيد الممكن لدحض الانعزالية » ·

لكن الحق أننا لا نرى أبدا كيف تجاوز سارتر المثالية بتصوره هذا· اذ أنه لم يفعل شيئا الا أنه جعل مثالية هوسرل مثالية مزدوجة وأضاف الى المثالية الموضـــوعية « مثالية الوعى المطلق والحقل الترنســندنتالى) مثالية ذاتية (مثالية الاجو الشخصى الذى جعله نهبا للحصر النفسى) ·

وبعد انقضاء سنوات ، أشار سارتر فى كتابه «الوجود والعدم» الى أن نقده السابق لهوسرل لم يكن مقنعا : « لقد خيل الى فيما مضى أننى استطعت أن أتفادى الانعزالية برفض وجود الاجو الترنسندنتالى لهوسرل ··· لكن الحق أننى بالرغم من أنى مازلت مقتنعا بأن افتراض « اجو ترنسندنتالى » لا فائدة من ورائه بل انه ضار ، فان التخلى عنه لم يتقدم بى خطوة واحدة فى سبيل حل مسألة وجود الآخرين » (٢)

وكان سارتر فى عام ١٩٣٧ بل وفى عام ١٩٣٩ يظن أنه يستطيع أن يخرج من المأزق عن طريق استعادة فكرة هيدجر فى « الوجود مع » أو فى « الوجود فى العالم » · ولهذا كتب يقول : « ان ادانة شـــخص ما بالمثالية لن يكون له مبرر اذا نظر هذا الانسان الى الذات على أنها موجود معاصر تماما فى وجوده للعالم ، وذهب الى أن الذات لها نفس الخصائص الهامة التى للعالم من ناحية الوجود » (١) ·

---

(١) سارتر : تعالى الاجو ، ص ١٢٢

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ ·

(٣) مجلة البحوث الفلسفية ، المجلد الخامس · ص ١٢٣

وفى عام ١٩٣٩ ظن أن هيدجر قد تغلب على الصعوبة : « الوجود عند هيدجر هو الوجود فى العالم • وعليك أن تفهم من الوجود هنا أنه الوجود المتحرك • أن توجد معناه أن تنطلق فى العالم ، وأن تبدأ من العدم القائم فى العالم ومن العدم القائم فى الوعى لتندفع فجأة فى وعى بالعالم» • وقد أضاف سارتر الى هذا أن اكتشاف هوسرل يبدو بعد هذا التوضيح اكتشافا له كل صفاؤه : « هذه الضرورة التى يشعر بها الوعى فى أن يوجد كوعى بشىء آخر غـــيره ، يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجـــاه القصدى » (١) •

لكن سارتر اعترف فى « الوجود والعدم » أن هيدجر لم يتفاد المثالية • فهروبه من ذاته باعتبار أنه يمثل بناء أوليا لوجوده من شأنه أن يعزله عن تجربتنا عزلا لا يقل عن عزل التفكير الكانطى فى الشروط الأولية • والحق أن ما يجده الوجود البشرى فى نهاية هذا الهروب المضنى من الذات لن يكون شيئا آخر غير ذاته • وذلك لأن الهروب من الذات هو هروب نحو الذات ، وسيبدو العالم فى هذه الحالة كما لو كان ابتعادا للذات عن الذات • فمن العبث بالتالى أن نبحث فى الوجود والزمان عن تجاوز المثالية والواقعية معا » (٢) • ولن نجد أفضل من هذا النقد الذى وجه الى هيدجر • فلم ينجح هيدجر ، لا هو ولا هوسرل ؛ ابتداء من المحايثة أو المباطنة المثالية ؛ فى أن يجد تعاليا حقيقيا للواقع • وتلك هى مشكلة كل فلسفة مثالية • وفلسفة الظاهريات ليست الا أحد أشكال هذه الفلسفة • لم يقدر كل من هوسرل وهيدجر على القفز من فوق ظلهما • وبقى علينا أن نعرف اذا كان سارتر سينجح من جانبه فى القيام بهذا أم لا •

ولنرى أولا كيف طبق المنهج الفينومينولوجى تطبيقا جديدا قبل أن نتجه لدراسة الوجود العام الذى استخلصه منه •

★ ★ ★

قدم سارتر نموذجين لتطبيق المنهج الفينومينولوجى • أحدهما حول المخيلة عام ١٩٣٩ وذلك فى كتابه «المخيلة» (نشرة ألكان ثم نشرة المطابع الجامعية الفرنسية) • وفى عام ١٩٤٠ فى كتابه «الخيالى» (نشرة المجلة الفرنسية الجديدة)• والنموذج الثانى حول الانفعالات ، وذلك فى « تخطيط لنظرية فى الانفعالات » (هرمان ، ١٩٣٩) •

---

(١) المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، الجزء ٥٢ – ١ ، ص ١٢١

(٢) الوجود والعدم ، ص ٣٠٦

فالاكتشاف الرئيسى الذى وصل اليه هوسرل ، فى رأى سارتر ، هو فكرة تعالى الوعى على ذاته . فالوعى لا يمكن أن يهون ويوضع فى مستوى الأشياء . فهو ينتمى الى مستوى «الوجودية» ، بمعنى أنه يمثل واقعة وقيمة فى نفس الوقت ، أو يمثل طبيعة وحقيقة متعالية .

وعندما شرع سارتر فى تنمية هذا المحور الرئيسى من فكر هوسرل أدخل عليه تعديلا يعد نتيجة لنقده السابق الذى أشرنا اليه .

١ ــ ففى فكرة الاتجاه القصدى أصر سارتر بصفة خاصة على صفة « التعالى » التى جعل منها الأساس الأنطولوجى لفكرة الاتجاه القصدى .

٢ ــ وربط سارتر ربطا وثيقا بين فكرة الاتجاه القصدى وفكرة النفى . فالاتجاه القصدى أولا هو ما يجعل الانسان يقف على مسافة بينه وبين العالم ، وبينه وبين ماضيه .

٣ ــ ولكن فكرة النفى قد لحقها تطور بطىء . فالنفى كان فى أول أمره بتأثير كيركجوورد نفيا يمارس فى نطاق الحصر النفسى ، لكنه أصبح بالاضافة الى هذا فيما بعد ــ تحت تأثير هيجل ثم ماركس ــ نفيا يمارس فى نطاق العمل والصراع .

وقد لجأ علم النفس القديم الى ازدواجية الواقع بأن أقام فى داخل الوعى عالما هو انعكاس سلبى لهذا العالم الواقع ، كأنه شبح له .

وأوضحت النظريات التى قيلت حول الانفعالات هذا التصوير بقولها بوجود حالات للوعى . ولكى نكتفى بذكر أشهر هذه النظريات، فان سارتر يذكرنا بأن نظرية وليم جيمس مثلا لم تر فى الانفعال الا ضربا من الفوضى الفسيولوجية والتفاتا شعوريا الى وجود هذه الفوضى ، ونظرية « بيير جانيه » رأت فيه أنه مجرد سلوك فشل أو أخفق ، وأنه التفات شعورى نحو هذا الفشل ؛ مما يساعد على زيادة عدم التوافق .

وفى كلتا الحالتين فاننا لا نجد أنفسنا أمام مبادءة حقيقية من جانب الوعى ليقيم علاقتنا بالعالم على أساسها أو ليغير من هذه العلاقة .

وقد أبرز سارتر أولا ما فى الانفعال من الغاز . فعندما يتم الانفعال، فهل أكون خاضعا له أم يكون انفعالى بارادتى ؟ وبعبارة أخرى ؛ هل يمثل انفعالى مجرد حلقة فى سلسلة العلل الطبيعية والفزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية ، أم أنه يمثل اختيارى الذى أكون فيه الفاعل المسئول ؟ وبعبارة ثالثة أكثر واقعية ، عندما أشعر بالخوف فهل خوفى راجع الى

أن المنظر الذى آراه مخيف أم أن المنظر يبدو أمامي مخيفا لأنه أنا الذى آكون خائفا ؟ وفي كل انفعال ، يمتزج علم النفس بعلم الأخلاق امتزاجا وثيقا • وعنـدما أفكـر فيه ، أما أن آنرك نفسى تحت سـيطرة « تفكير متواطىء » أجد فيه تفسيرات لانفعالى ، أى أجد مبررات له • واما آن أعاود ادراك نفسى عن طريق « تصفية ذهنية » تقوم بها عملية « الرد الفينومينولوجى » التى تضعنى أمام مسئوليتى الكاملة • فالموقف قد اقتضى أن أواجه المشكلة أو الخطر ، وعن طريق غضبى أو خوفى ؛ اخترت أن أستبدل بهذا الموقف موقفا خياليا لا يختلف عن موقف الطفل أو موقف البدائى الذى أسـلم حياته للسـحر • فمن حيث أني لم أقو على تغيير واقعى الحاضر الذى أعيش فيه قمت بتغيير طريقتى الخاصة التى تجعله حاضرا أمامي ، وذلك عن طريق استسلامى للغضب أو لأزمة عصبية أو عن طريق اتخاذى وسيلة ما ليتلبس جسدى بتعبيرات مغايرة • أى أننى استبدلت بسلوكي المتوافق سلوكا سحريا • وسارتر يصف على هذا النحو انفعال الحزن فيقول : « لما كنا لا نقوى على تنفيذ ولا نرغب فى تنفيد الأفعال التى تنبعث منا ، فاننا نسلك كما لو كان العالم لا يتطلب منا شىء علاوة على ذلك •• ويصـبح العالم فى هذه الحالة مواتا ؛ أى أنه يتخـذ أرضية غير متميزة • وبالرغم من ذلك ، فاننا نتبنى بطبيعتنا فى نفس الوقت موقفا انطوائيا ، أى ننعكف على ذواتنا » (١) •

وهكذا فان كل اتجاه قصدى نحو فعل ما يتضمن اختيارا من جانب الذات لنفسها اختيارا غير خاضع للتفكير والتدبير ، ولكنه اختيار يعيشه الفرد : فكل ما أختاره فى حياتى اليومية يعبر عن اختيار أصـيل يكون مصدر ايحاء لجميع تفصيلات أفعالى • وهذا الاختيار هو اختيار الموقف الرئيسى الذى أقفه تجاه العالم • وهذا «المشروع» الرئيسى حاول سارتر بكل جهده في «الوجود والعدم» أن يستخلصه عن طريق التحليل النفسى الوجودى • وثمة فكرة تسيطر على هذه النظرية التى قدمها فى الانفعالات، وهى نفس الفكرة التى تسيطر على نظريته في المخيلة ، وهى أن «الانسان يمثل كلا وليس مجموعة عناصر •• وهو يعبر عن نفسه بكليته فى كل فعل من أفعاله مهما كان تافها وسطحيا » (٢) •

وتتطور نظرية المخيلة عنده بنفس الروح •

---

(١) تخطيط لنظرية فى الانفعالات ، ص ٣٦ ــ ٣٧ •

(٢) الوجود والعدم ، ص ٦٥٦

فالوعى ليس جماعا للصور ، كما هو الحـال عنـد «تين» وليس « مجرى شعوريا » كما نجده عند برجسون : وليس سلسلة من «الحالات»٠ أما صورة المخيلة فليست شيئا يوجد بين مجموعة من الأشياء الأخرى ، انها تمتل فعلا ؛ أو هى فعل يهدف اليه الوعى ويخلع عليه معنى ٠

والتخيل ، شأنه فى ذلك شأن الادراك ، لا يقوم على استكشاف منظر داخلى أو خارجى ؛ بل معناه أن أتجه نحو موضوع له وجود متعال، حاضر أمامى ، وحضوره دائم لا ينضب معينه فى مجال الادراك ، لكنه يكون غائبا فى حالة التخيل ؛ ولا يمدنى بجديد لأنه لا يحتوى الا على ما أمنحه اياه ٠

فلكى أتخيل موضوعا ينبغى أن ألغى وجود الواقـع ، وأنفـر منه وأستبعده ٠ وهذا الفعل الذى أقوم فيه بالتخيل فعل ملغز ٠ فهو يتضمن اسقاطا للواقع وهروبا يعفينى من التوافق معه ، لكنه يعبر فى الوقت نفسه عن استقلالى واعتمادى على نفسى فى مواجهة الواقع الذى أنكره ٠ وهذا النفى الذى يمثل الأساس الذ ىيقوم عليه فعل التخيل هو اعتراف بعجزى ، لكننى فى الوقت نفسه توكيد لحريتى : « فالتخيل ٠٠ هو الوعى الكامل ، باعتبار أنه هو الذى يحقق حريتى » (١) ٠

ويكشف التخيل عن قدرة الوعى على الانفصال عن الواقع ، وقدرته على تخطيه ٠ وهذه القدرة نفسها تمارس فى فعل الادراك ٠ لأن الادراك يتضمن فى الحقيقة هذا النفى الأول للواقع المحيط به ، ويتضمن نفيا ثانيا : مؤداه أنه على هذه الأرضية من العدم التى تخلصت فيها من كل شىء أقوم بوضع موضوع أمامى وأقف على مسافة منه (٢) ٠ ومعنى هذا أن الادراك ليس اذن اتصالا مباشرا وساذجا ، وليس توافقا بين الوعى والأشياء ، بل هو بعينه نفى هذا النفى ٠

وقد كشفت لنا المخيلة عن امكانية نفى هذا النفى : « عندما أنكر على شىء ما انتماءه الى الواقع فانى أنكر الواقع من حيث أننى أضـع الموضوع ٠ وهذان الشرطان يكمل أحدهما الآخر ٠٠٠ فلكى يستطيع

---

(١) الخيالى ، ص ٢٣٦

(٢) « لن يكون ثمة وعى بتحقق الأشياء بدون وعى يتخيلها والعكس بالعكس » (المتخيل ، ص ٢٢٩)

الوعى أن يتخيل لابد أن يتفادى بطبيعته العالم ، ولابد كذلك أن يكون قادرا على أن يبتعد عن العالم ويتراجع عنه » (١) .

كل منا اذن هو خالق للعالم الذى يتخيله وللعالم الذى يدركه كما أنه خالق لانفعالاته . وهذا الابداع المستقل فى الحالتين قائم على أساس هذا التراجع بالنسبة الى الأشياء والابتعاد عنها . وهذا الانفصال للذات بالنسبة الى الموضوع هو الذى يتيح للانسان ادراك المجموع أو الكل ، ويتيح له اعطاء الأشياء معنى . تصور أن عينى قد التصقتا عن قرب بلوحة فاننى لن أرى منها شيئا ، ولن أكتشف دلالتها الا اذا تراجعت عنها الى الوراء ذلك التراجع الذى يتيح لى أن أحيط بها فى نظرة . وهذه المقارنة كفيلة بأن تطلعنا على العلاقة القوية فى نظر سارتر بين فلسفة الظاهريات ونظرية «الجشطلت» التى تذهب الى أنه يوجد فى كل ادراك تكوين لصورة ما على أرضية ما . وقد أعطى سارتر لهذه النظرية دلالة أنطولوجية عندما استخلص ما تضمنته هذه الفكرة الرئيسية من معنى ، وهو : أن الأشياء لا توجد بالنسبة الى الا من حيث أنها مكللة بسياج من العدم . وهنا ننقل من فلسفة الظاهرات الى علم الوجود العام الظاهرى أو الى الانطولوجيا الظاهرية .

٣ ـ الوجود العام الظاهرياتى

« الوجود والعدم »

أراد سارتر فى كتاب « الوجود والعدم » ، وبفضل فلسفة الظاهريات ؛ أن يتخطى الاختيار المحرج بين المادية والمثالية .

فقد استمر فى الرد الفينومينولوجى حتى نهايته ، واستمر فى عملية تنقية الوعى حتى أضحت لا شيئا : « فالوعى لا مضمون له » (٢) . انه لم يعد ذلك الصندوق الذى يحتوى على لوحة نفسية للعالم وللأشياء التى يحتويها على هيئة نماذج مصغرة وشرائح ضوئية .

---

(١) المتحيل ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٢) الوجود والعدم ، ص ١٧ ـ بالنسبة الى النصوص القادمة اذا كانت مأخوذة من كتاب الوجود والعدم فاننا سنكتب الصفحة التى انتزع منها النص الى جوار النص . أما اذا كانت النصوص مأخوذة من كتب أخرى فسنحيل القارىء الى الهامش . فى أسفل الصفحة

وبعد أن « طرد الأشياء من الوعى » (ص ١٨) على هذا النحو وحدد الوعى من حيث وجوده بأنه يمثل فقط فراغا شاملا باعتبار أن العالم كله يقع خارجه (ص ٢٣) ، ظن سارتر أنه تفادى الانعزالية المثالية .

فالفكرة التى تقول بأن الوجود لا يمكن ارجاعه الى المعرفة دعوى رئيسية للفلسفة الوجودية .

والمثالية بحسب تعريف سارتر لها هى المذهب الذى نزن فيه الوجود بمقدار المعرفة التى لدينا عنه (ص ٢٤) . لكن اذا لم يكن فى المعرفة معطيات تتلقاها من الخارج وتتقبلها سلبيا وتقاس المعرفة بها (وقد استمر الحال على هذا النحو أيضا عند هوسرل) فلن يكون فى وسعنا أن نفكر فى أن المعرفة «تشير ، من فوق كتفها ؛ الى وجود واقعى سيكون هو الوجود المطلق » (ص ١٢) .

كتب سارتر يقول : « لقد أحرز الفكر الحديث تقدما هائلا عندما أرجع الوجود الى سلسلة من المظاهر التى تكشف عنه .. بمعنى أن الظاهرة تحيلنا الى سلسلة طويلة من الظاهر ولكنها لا تحيلنا الى واقع يختفى وراءها » (ص ١١) .

« وهذا التعارض الجديد بين المتناهى واللامتناهى ؛ وبعبارة أفضل ؛ هذا التعارض الذى يمثله وجود اللامتناهى فى المتناهى يحل محل الثنائية التى كانت قائمة بين الوجود والظاهرة » (ص ١٣) .

لم يعد وجود الظاهرة يقع خارج الظاهرة ، مختفيا وراءها . انه ليس شيئا آخر الا سلسلة المظاهر ؛ لكنه يتجاوزها . لقد أرجع سارتر الأشياء الى « مجموعة مظاهرها المتلاحقة » (ص ٢٣) . والوجود مطلق بمعنى أنه يتخطى كل وجهات النظر الممكنة . أما المثالية فتدعونا الى الخلط بين الوجود والظاهرة ، لأن الوجود عندها ليس شيئا آخر الا ما أعرفه . « وجود الشيء أن يكون مدركا » ؛ هكذا كان يقول باركلى . وبوسعنا أن أن ننوع ما وسعنا ذلك من الأشكال التى تتخذها المعرفة . نستطيع أن نستبدل بالادراك الحسى التصور ، كما فعل هيجل ؛ أو نستبدل به الحكم ؛ كما فعل برنشفيج ؛ أو نستبدل به الفعل (١) . وسيكون لدينا أشكال متعددة للمثالية ، كلها تزن الوجود بمقدار المعرفة التى لدينا عنه ؛ لكنها لن تلتقى أبدا بالوجود .

---

(١) يقصد « الفعل » فى الفلسفة الدينية عند موريس بلوندل (المترجم) .

والخطأ فى هذا أننا قمنا بالبحث فى المعرفة ولم نعالج الوعى كما هو ، لم نعالج الوعى الذى طردنا منه ليس فقط العالم ؛ بل كل أثر من آثار المعرفة وبهذا لم يستطع الوعى أن يتجه الى شىء آخر الا العالم نفسه، ولن يستطيع الوعى أن يهدف الى ما سواه لأنه لم يعد يحتوى على شىء . الوعى فى هذه الحالة لا يمثل معرفة ، بل هو مجرد وضع للعالم ؛ ولايتحدد معناه الا من خلال هذا الوضع . وفى هذه اللحظة البكر ؛ لن يكون ثمة عالم ولن يكون ثمة وعى فى مواجهته . بل سيكون هناك العالم فقط . أما الوعى فهو لا شىء ، اللهم الا ذلك الثقب فى قلب الوجود ؛ أو ذلك الشرخ الذى يجعل كلا من الانفصال والتراجع أمرا ممكنا ، ويولد عن هذا الطـريق ضربا من المعرفة ؛ كتلك التى تأتينـا عن طـريق الانفعـالات والارادة .

يقول سارتر : « وهكذا عندما تركنا جانبا أولانية المعرفة ، اكتشفنا وجود الانسان العارف وتقابلنا مع المطلق .. مطلق في الوجود لا من ناحية المعرفة .. انه ليس نتيجة لعملية بناء منطقية على أرض المعرفة ، بل هو ذات ضمت فى داخلها أكثر التجارب واقعية » (ص ٢٣) .

وقد ظن سارتر أنه بهذا قد تفادى المثالية . وذلك لأنه « وضـع يده على وجود لا صلة بينه وبين المعرفة وان كان هو الأساس لها ... وهذا الضرب من الادراك ليس ظاهرة من ظواهر المعرفة ، بل هو أدخل فى بناء الوجود » (ص ٢٤) .

فلكى يتفادى أولانيـة المعرفة التى تحدد معنى المثالية عنده لجـأ سارتر الى طبقة من الوجود « سابقة على التفكير » ، سابقة على المعرفة وعلى الارادة ؛ ولو أنها الأساس فى كل منهما .

وما يدعوه باسم « البرهان الوجودى » يختلف اختلافا بينا عن هذا البرهان فى معناه عند اللاهوتيين وعند ديكارت . فهذا الأخير ، ابتداء من وجود الانسان الذى لا يقبل الشك ، باعتباره وجودا مفكرا وشاكا ، أى وجودا محدودا ؛ حاول جاهدا أن يقيم الوجود بالنسـبة الى الكـائن اللامتناهى الحائز على كل الكمالات .

أما عند سارتر فالأمر عنده يتعلق أيضا بمواجهـة حقيقية لحقيقة متعالية ، لكنها ليست حقيقة الله ؛ بل العالم .

ووجود هذا العالم يصبح حقيقة لا قبل للشك فيها منذ اللحظة التى

يصبح فيها الوعى ، بعد أن فرغ من كل محتوى عاجز عن الاستمرار فى الوجود الا باعتباره « متجها الى وجود غيره » (ص ٢٨) • فالوعى لا يمكن أن يوجد الا بالقياس الى وجود متعال : « الوعى وعى بشىء : وهذا يعنى أن التعالى يمثل أحد العناصر المكونة للوعى » (ص ٢٨) •

ولما كان الوعى هو ذلك الحـدس الذى يوحى بوجـود شىء ، فانه سيضطر الى الكشف عن وجود شىء يختلف عنه ، بدونه لن يكون ثمة وعى ؛ ولن يكون ثمة شىء لأن الوعى ليس شيئا •

فالوعى اذن يتضمن الوجود ، لأنه عدم يتحدد كيانه عن طريق ما يعوزه : وهو الوجود •

* * *

لكن ما هو هذا الوجود ؟

يقول سارتر انه ليس الوجود الذى تقول به المادية من حيث أنه لا ينتج الوعى •

وهو ليس الوجود الذى تقول به المثالية من حيث أنه ليس من نواتج الوعى •

انه ليس مخلوقا ولا خالقا ، انه يكون • والحق أن أفكار الايجابية والسلبية أفكار تجسيمية من حيث أنها تعبر عن سلوك انسانى • وهذا عود من جديد الى المثالية ، لأنه يقوم على وزن للوجود أو على تحديد له بالقياس الى مقدار معرفتنا عنه • الوجود يتعدى حدود الاثبات والنفى ؛ لأنه فى ذاته • فالحق أن الاثبات اثبات لشىء ما • انه يفترض اذن انفصالا عن الشىء ، يفترض « تحللا للوجود » (ص ٣٢) ؛ هو وحده الذى يجعل الاثبات أو النفى ممكنا • والواقع أننا لا نستطيع حتى أن نستعمل هذه الكلمة « فى ذاته » لنصف بها الوجود • فبدلا من أن نقول ان الوجود فى ذاته ؛ فقد يكون من الأوفق أن نقول أن الوجود هو ما هو عليه • وليست هذه بالصياغة الفارغة من المحتوى • لأن تعريف الوجود على هذا النحو غنى بالنتائج • وسارتر يبرر لنا معنى هذه الصياغة على النحو التالى : الوجود هو ما هو فى مقابل وجود الوعى الذى يعرفه بأنه « يتطلع الى أن يكون هو ما هو عليه » (ص ٣٣) • فتعريف الوجود على هذا النحو يستبعد الحركة والصيرورة من الوجود وسارتر يقول بهذا صراحة : « الانتقال والتغير ، وكل ما عساه أن يقول لنا ان الوجود لم يصل بعد الى الحالة

التى سيصيرها وأنه قد وصل فعلا الى ما ليس عليه ؛ كل هذا نرفض وصف الوجود به من ناحية المبدأ » (ص ٣٣) . فالوجود لا يخضع للزمانية ، لأنه لا شيء فيه ينتقل من حالة الى أخرى .

وثمة صفة أخرى وأخيرة للوجود فى ذاته . فالوجود فى ذاته ممكن بمعنى أننا لا نستطيع استخلاصه من شيء . ولا يمكننا التعبير عنه أو وصفه بصفة ما « لا يمكن أن يشتق الوجود من شيء ممكن ، ولا يمكن ارجاعه الى الوجود الضرورى » (ص ٣٤) . فالوجود يكون . بلا مبرر لوجوده .

لكن هذا التصور للوجود تصور ملغز .

وما ينبغى لنا أن ندهش عندما نجد تفسيرات متباينة لهذا التصور عند قراء الوجود والعدم .

فاذا كان القارىء لسارتر كاهنا فسيتهمه بالمادية . فالأب المحترم «ترافونتين» الذى لم يقنعه البرهان الوجودى عند سارتر قد صدمه ما وجده عنده من أسبقية الوجود فى ذاته على الوجود لذاته . فهو يتساءل كيف يمكننا أن نتصور أن الوجود الذى لا يتكشف وجوده الا عن طريق الوعى لا يعتمد هو نفسه فى وجوده على الوعى . ويتساءل كيف نصل عن هذا الطريق الى القول بوجود مستقل عن الوعى ولا حاجة به الى الوعى لكى يوجد ؟ والحق أن سارتر يقول ان الوجود فى ذاته ليس فى حاجة الى الوجود لذاته من أجل أن يوجد ، لكن العكس غير صحيح . وفى هذه الظروف يصبح من العسير أن نتصور كيف يستطيع سارتر تفادى المادية تفاديا تاما . حقا ، سيجد سارتر ما يدافع به عن نفسه فى هذا الصدد عندما يقول ان الوجود فى ذاته لا ينتج الوجود لذاته ؛ لأن العدم لا يمكن أن يستخلص من الوجود . وسنجد أنفسنا على هذا النحو أمام قولين لسارتر :

١ ــ الوجود فى ذاته مستقل عن الوجود لذاته ، وليس فى حاجة اليه من أجل أن يوجد . وهذا هو نفس التعريف الذى تقول به المادية .

٢ ــ الوجود لذاته لا يمكن أن يكون مصدره الوجود فى ذاته .

لكن ألا يؤدى بنا هذا الى نظرة مادية غير متسقة مع نفسها ؟

أليس هذا نذيرا باننا سنصطدم هنا بتناقض لا سبيل الى رفعه : فاذا كان الوجود فى ذاته بحيث أنه لا ينتقل من حالة الى أخرى وبحيث

أنه لا يكون مصدرا للوجود لذاته ، فكيف تفهم أن شيئا ما يمكن أن يحدث للوجود فى ذاته الذى رأينا بحكم تعريفه أنه لا يحدث فيه شىء ولا يمكن أن يحدث فيه شىء ؟ كيف يمكن لهذا الوجود أن يتصدع ؟ كيف يولد العدم وكيف يولد معه الوجود لذاته ؟

لن نستطيع أن نقدم اجابة لهذه الأسئلة الا بعد دراسة مصدر العدم عند سارتر وبعد أن نقف على خصائص الوجود لذاته فى فلسفته ·

وعلى العكس من ذلك اذا كان القارىء لسارتر ماركسيا فانه سيتهم سارتر بالمثالية ·

والبرهان الوجودى الذى قال به سارتر سيكون مرة أخرى موضع اتهام ضد سارتر هنا · فسارتر قد انتهى فيه الى اقامة البرهنة على الوجود ابتداء من الوعى ، الأمر الذى يتضمن موقفا مثاليا ، على الأقل فى البداية· لكن المنهج الذى استخدمه سارتر يقودنا بطريقة أكثر مباشرة الى المثالية· فسارتر يقول لنا أنه عن طريق ارجاع الوجود الى مظاهره تم له القضاء على كل الثنائيات وأرجعها كلها الى ثنائية واحدة : هى الثنائية القائمة بين المتناهى واللامتناهى ·

فما يبدو أمامى من الشىء ليس الا مجرد وجه واحد منه · وهذا المظهر لا يكتسب موضوعية الا اذا تأكدنا أن لهذا الشىء عددا لا نهاية له من الأوجه الأخرى الممكنة · وهذا بعينه هو ما يفرق بين ادراكى لصورة حسية لشىء واقعى وادراكى لهلوسة · وسارتر يقول انه استطاع على هذا النحو أن « يستبدل بالوجود الواقعى للشىء موضوعية الظاهرة » وأنه أقام هذه الموضوعية على الالتجاء الى « المظاهر اللا متناهية » التى يمكن أن يتخذها الشىء (ص ١٣) · لكن هذا الالتجاء الى اللامتناهى ، من الذى سيقوم به ؟ كيف يمكن أن يكون الشىء محلا للتعبير عن هذه الامكانية التى تسمح باتخاذه سلسلة من المظاهر الواقعية أو الممكنة ؟ (ص ١٤) ؟ مادام الوجود ثابتا ذا قوام صلب ، دائم الهوية مع نفسه فان الذات التى تستعرض أمامها سلسلة مظاهره الممكنة هى وحدها التى تكون قادرة على تصور سلسلة لا متناهية من مظاهره الممكنة وتكتشف بهذا ماهيته · وهذه الماهية يعرفها سارتر على هذا النحو : « الماهية ليست جوهرا قائما فى الشىء ، انها معنى الشىء ومصدر هذه السلسلة من المظاهر التى تكشف لنا عنه » (ص ١٥) ·

هنا ووسعنا أن نسوق ملاحظتين ذكرهما « هنرى موجان « :

١ ـ « ان موضوعية الظاهرة ليست شيئا آخر الا وجود ذات أمامها ... وعندما يضع الفيلسوف بدلا من الوجود الواقعي للشيء موضوعية الظاهرة فان هذا يعنى أنه انتقل عامدا الى المثالية ، الى المثالية القائمة على أساس موضوعي » (١) .

٢ ـ وسارتر يعرف الانسان هكذا : انه الوجود والوجود الوحيد الذى يسبق فيه وجوده ماهيته : فوجوده يبرز في العالم ، ثم يتم تعريفه فيما بعد . لكن هل يعنى هذا أن الماهية تسبق الوجود فيما يتصل بالموجودات الأخرى ؟ اذا كان هذا هكذا فان هذا يعنى أننا قد عدنا مرة أخرى الى المثالية الموضوعية من طريق آخر جديد .

* * *

ان المنهج الفينومينولوجي الذى استخدمه سارتر لا يمكن أن لايعود بنا الى المثالية ، لأن فكرة تخطى الذات لنفسها دائما (فكرة الترنسندانس) لا يمكن أن نظهر فيه الا باعتبارها الأساس الضرورى لاتجاه الوعى .

وهكذا انتهى بنا الأمر الى تناقض برز أمامنا من قراءة الفصل الخاص بالوجود لذاته . فسارتر يعود فيؤكد المحور الرئيسى الذى كان قد أقام عليه مقاله الذى كتبه عام ١٩٣٩ عن « تعالى الاجو » ، ونعنى به أن «الاجو وجود في ذاته ؛ وليس وجودا لذاته » (ص ١٤٧) .

لكن هذا الاجو جزء لا يتجزأ من حقيقة الانسان التى لا يمكن أن يكون وجودها وجودا فى ذاته ، لأن تعريفها لا يتم الا ابتداء من فكرة العدم ؛ أو بالأحرى ابتداء من فكرة الاعدام . فهنا اذن ؛ كما لاحظ موجان سابقا (١) ، تناقض مطلق .

وهكذا كلما أثرنا تساؤلات حول دلالة « الوجود » أى « الوجود فى ذاته » عند سارتر سواء اتخذنا وجهة نظر مثالية أم مادية ، فاننا سنصطدم بتناقضات .

فهل سيكون بوسع سارتر أن يحل هذه التناقضات ويكتشف لنا « وجهة نظر ثالثه » ستكون لا هى بالمثالية ولا هى بالمادية ؟

---

(١) هنرى موجان : العائلة المقدسة الوجودية ، ص ١٢٥

هذا ما حاوله سارتر عند معالجته لمشكلة العدم ·

كما فعل ديكارت فى « رسائله الى الأميرة اليزابث » عندما بحث فى ممارستنا لحياتنا اليومية عن التجارب التى تتيح لنا فهم اتحـاد النفس بالجسد ، فان سارتر قد بحث فى هذا الحقل نفسه عن التجارب التى تعبر عن ثنائية الوجود والعدم · فتساءل مثلا : « هل هناك طريقة سلوكية تستطيع أن تكشف لى علاقة الانسان بالعالم ؟ (ص ٣٨) وكان النموذج الأول الذى وقع عليه اختيار سارتر فى هذا الصدد هو التساؤل: فالحوار الذى تتلاقى فيه الأسئلة مع الأجوبة ليس الا وجها من وجوه التساؤل الرئيسى الذى أضع فيه الأسئلة أمام الوجود نفسه · ويكشف التساؤل فى رأى سارتر عن ثلاثة مظاهر للا وجود :

– جهل عند السائل ·

– غياب أو فراغ هو وحده الذى يجعل الاجابة بالنفى ممكنة ·

– مغايرة تجعل الحكم الايجابى المحدد ممكنا وذلك لأنه بحسب عبارة اسبينوز التى نقلها عنه هيجل : « كل تحديد ينطوى على نفى » : « فما سيصيره الوجود لا يمكن أن يتضح الا على أرض ما لم يحصل عليه هذا الوجود » (ص ٤٠)

وسارتر يوافق عن طيب خاطر على أن اللا وجود يظهر دائما فى اطار توقع من جانب الانسان » (ص ٤١) · لكنه يثير هذا السؤال : « هل النفى باعتباره عنصرا من عناصر بنية اصدار الحكم هو مصدر العدم أم أن العدم باعتباره بناء للواقع هو ، على العكس من ذلك ؛ المصدر الأساسى للنفى ؟ » (ص ٤١)

الاجابة على هذا السؤال قد حددتها المصادرات التى اعتمدت عليها فلسفة الظاهريات فى الصورة التى قدمها سارتر لها · فاذا كان الوعى قد فرغ تماما من كل محتوياته عن طريق عملية « الرد » التى يولع فى تطبيقها الى « أقصى حد ، واذا كان الوعى تبعا لهذا قد أصبح خاليا من أى شىء اللهم الا ما يحمله بالقياس الى الوجود الذى يهدف اليه ؛ فان النفى الذى تشتمل أحكامه عليه ينبغى أن يكون مستندا الى قيام العدم قياما مباشرا فى قلب الوجود · وذلك لأن الوعى لا يمكنه حقا أن ينتج حقيقة منفية أو حقيقة ايجابية ·

وعلينا أن نضع السؤال على هذا النحو : هل هناك تجارب تكشف لنا عن وقائع منفية أو عن سلوباب (جمع سلوب) كما يسميها سارتر ؟

ويبدو لنا أن المنهج الذى اتبعه سارتر لاقامة الدليل على وجود العدم أكثر تعرضا للخطر من المنهج الذى اتبعه لاثبات الوجود ٠

فلكى يثبت قيام الوجود طبق سارتر عملية الرد الفينومينولوجى حتى نهايتها وقال بوجود «التعالى» باعتباره مجرد هدف للاتجاه القصدى٠

وعندما جاء دور العدم فان المنهج الذى استخدمه سارتر لمعالجته بدا أدنى الى منهج الاستدلال الترنسندنتالى عند كانط منه الى عملية الرد الفينومينولوجى عند هوسرل ٠ فهل هذا المنهج العقلى الذى يقوم على البحث عن الشروط الضرورية التى تجعل الحكم ممكنا يتفق مع فلسفة الظاهريات ؟

« فلكى يكون ثمة نفى فى العالم ولكى نستطيع بالتالى أن نضع تساؤلات حول الوجود فلابد أن يكون العدم موجودا على نحو ما » (ص ٥٨) : فالوجود ليس كل شىء ، وليس موجودا فى كل مكان (١) ٠ ومن أجل هذا ؛ يحاول سارتر جاهدا أن يؤسس الفعل أو الحكم الذى أنفى فيه شيئا على وجود موضوعى للنفى ٠ لكن ما هو اذن هذا العدم الذى يتهدد الوجود ؟

« ليس هناك فى حقل الوجود لذاته الا ما هو قائم على فعل الاعدام » (٢) ٠ هكذا يقول سارتر ٠ فالحقيقة البشرية تتحدد عن طريق افتقارها الى التوافق مع نفسها ، والنفى هو الذى يفتح أمامنا « امكانية دائمة لننتزع أنفسنا من سلسلة العلل والمعلولات » (ص ٥٩) ٠ وباختصار فان النفى هو الذى يجعلنا نرى فى الوعى الانسانى ضربا من الهروب الذاتى » (ص ٦٢) ٠

لكن هذا التصور للعدم الذى نجده عند سارتر ، هل يقوى على أن يقدم لنا دون الوقوع فى تأويل صوفى ؛ تلك الحرية التى يعرفها سارتر على هذا النحو : « الحرية هى الكائن البشرى الذى يضع جانبا ماضيه ليقتصر على افراز العدم » (ص ٦٥) ؟٠

وقد يكون من المفيد دائما أن نذكر الانسان أنه قادر على أن يقوم بفعل أصيل لا يكون امتدادا ضروريا لحالة سابقة من حالات النفس ولا يكون معلولا آليا لعلة خارجية ، وذلك ليكون فى مأمن من أى تفسير وضعى أو آلى ٠ لكن كيف تسنى لسارتر أن يشعر بهذا الفعل الحر ؟

لقد ترك سارتر نفسه هنا فريسة لفلسفات هوسرل وهيدجر وكير كجوورد ·

فعندما يتحدث سارتر مثلا عن هذا «العزل» للماضي فكيف نمنع أنفسنا من أن نعقد مقارنة بينه وبين هوسرل في بعض جوانب تفكيره التي تثار حولها شكوك كثيرة ، وبخاصة هذا الفصل رقم ٤٩ من كتاب «الأفكار» الذى أكد فيه هوسرل استقلال الوعي بالنسبة الى جميع الموجودات الواقعية · « اذا اتجهنا بتفكيرنا الى امكانية اللاوجود التى تتهدد جوهر كل وجود فزيائى متعال ، فمن الواضح أن وجود الوعى ··· سيتأثر بالضرورة بما يطرأ على وجود الأشياء من تقلصات واعدامات ، ولكن الوجود الحقيقي للوعى لن يصيبه شيء من هذا ··· وذلك لأن وجود الوعي ليس في حاجة الى أى وجود واقعي في صورته المتمثلة أو في مظاهره التي يتخذها أمام الوعي · والوجود الذى يوصف بأنه مطلق هو اذن بدون شك الوجود الباطن للوعى نفسه » (١) ·

وسارتر لن يقبل هذا التصور للمباطنة (أو المحايثه) في وجود الوعي لأنه لا يعرف بوجود الوعى الا اذا كان وعيا بشيء ولأن عملية « الرد » التي قام بها قد نزعت عنه نقاب المرآة الهندية الذى كان يخفى وجه الشعور ويجعله يحتفظ بمحتواه الخاص · لكن عملية « وضع وجود وجود الأشياء بين قوسين » أو عملية عزل الوجود وعزل الماضى قد قادته بالرغم من هذا الى اقتلاع الحرية من جذورها والى وضعها في ظروف يصعب على فلسفته نفسها أن تبررها ·

وقد خدعه هيدجر أكبر خداع · فهيدجر في كتابه « ما هي الميتافيزيقا ؟ » قد نظر الى العدم باعتبار أنه داخل في بنية الوجود الأساسية ، وأدان العلم لأنه لم يأخذ في اعتباره العدم · ومن الحق أن نقول ان سارتر قد وجه النقد ضد تصور هيدجر للعدم وأخذ عليه أنه « عندما جعل من العدم حقيقة متضايفة يتجه اليها الوعى كما يتجه الى الوجود المتعالى لم يفطن الى أنه بهذا قد أدخل العدم في كيان الوجود المتعالى كما لو كان يمثل بنيته الأساسية » (ص ٥٥) · لكن سارتر مع ذلك قد احتفظ بجوهر نظرية هيدجر في هذا الصدد :

---

(١) هوسرل : أفكار نحو فلسفة الظاهريات · فقرة ٤٦

١ ـ قوله بأن الحصر النفسى هو ما يجعلنا نضع أيدينا بصـورة واقعية على العدم (ص ٥٣) ٠

٢ ـ قوله بأن النفى يستمد أساسه من العدم » (ص ٥٤) ٠

وموقف هيدجر هنا وثيق الشبه بموقف المتصوفة ، وتصور العدم عنده يحاكى تصور اللاهوت السلبى له ٠ فالعدم شـبيه بالوجـود ، ويتكشف فى تجربة الحصر النفسى التى من شأنها أن تبرز الحضـور ويجعل منه وجودا متعاليا ٠ لكن كيف سيتسنى لسارتر أن يجعل هذه التجربة الصوفية تتخذ طابعا علمانيا ؟

وأخيرا فان سارتر قد عرج على النبع الأصيل للتفكير الوجودى واستوحى كيركجوورد فى تعريفه للحصر النفسى ٠ وقد عارض فى هذا هيجل فى تصوره للعدم ٠ اذ أن هناك تصورين للنفى يعارض كل منهما الآخر : فالنفى عنـد كيركجوورد يتخذ ، كوسـيلة للتعبير ؛ الحصر النفسى ؛ وهو يمثل تجربة حية تقوم على تمزق وتناقض باطنى لا يتسنى للفرد أن يعلو عنه وينقذ نفسه منه ٠ أما عند هيجل فالنفى يتجلى فى العمل وفى الصراع معا ، هما قادران على مغالبة التناقض وتجاوزه ٠ واذا كان الحصر النفسى يقود نحـو الهـروب من العـالم ؛ فان العمل والصراع عنـد هيجـل ثم عنـد ماركس من بعـده يقودان نحـو تغيير العالم ٠

وقد وقف سارتر ضد التصـور الهيجلى للنفى ، متبعا فى ذلك الخط الذى سار فيه كير كجوورد وهوسرل وهيدجر ٠

فقد جعل من العدم حقيقة واقعية ، بدلا من أن يذهب على نحو ما فعـل هيجل ؛ الى القول بأن الوجود والعـدم ليسـا الا حقيقتين مجردتين (ص ٥١) ٠

واذا لم يكن العـدم معـاصرا للوجود فسـيترتب على هـذا نتائـج ثلاث :

١ ـ سيصبح بروز العدم فى العالم سرا حقيقيا ٠ وذلك لأنه لاشىء يحدث فى الوجود بدافع منه ولأن العـدم لا وجـود له الا فى خـدمة الوجود ٠

٢ ـ واذا كان الوجود والعدم غير متعاصرين فسـيتعذر علينـا

تفسير الصيرورة : لن يتخذ الوجود صورة أخرى غير التى له الآن ، وسيتعذر عليه أية حركة ٠

٣ ـ ستصبح الحرية الانسانية القائمة على فعل السلب والاعدام معجزة من المعجزات من حيث أن وجودها يتضمن سرا مزدوجا ٠

وبالرغم من هذا كله فان سارتر سار فى هذا الطريق موجها ضد هيجل مآخذ كان فيما يبدو يشعر بأن كل مأخذ منهما يتضمن نقدا لا يسمن ولا يغنى :

١ ـ فقد رفض أن ينظر الى الوجود والعدم على أنهما حقيقتان مجردتان ٠ وبالرغم من هذا فقد اعترف بأن العدم لا يمكن تصوره بعيدا عن الوجود ، وبأن « الواقع ليس الا مجموعا مركبا يمثل كل من الوعى والظاهرة مجرد لحظتين فيه » (ص ٣٨) ٠ وهو يتحدث عن اللاوجود باعتبار أنه أحد مكونات الواقع (ص ٤٠) ٠ وكان سارتر فيما يبدو ، شاعرا بأن التقسيم الذى قسم فيه الوجود الى قسمين متنافرين تماما تقسيم مجرد ٠ ففى آخر كتابه نجده يقول : « اذا كان الوعى مرتبطا بالوجود فى ذاته برابطة باطنية ؛ ألا يعنى هذا أنه يكون واياه كلا متكاملا وأن تسمية الوجود أو الواقع انما تنطبق على هذا الكل ؟ (ص ٧١٦) ٠ وبالرغم من ذلك ، فليس هناك علاقة متبادلة بين الوجود والعدم ٠ فهما ليسا متعاصرين : « كل شىء يجرى كما لو كان الوجود فى ذاته والوجود لذاته فى حالة من التفكك بالقياس الى كل تأليفى مثالى ٠٠٠ كل شىء يجرى كما لو كان العالم والانسان والانسان ـ فى العالم لم يحققوا الا الها وهميا » (ص ٧١٧) ٠

٢ ـ وعندما رفض سارتر دعوى هيجل التى كان يقول فيها « انه لا شىء فى السماء ولا فى الأرض يضم فى داخله ما يسمى بالوجود أو ما يسمى بالعدم » (١) ٠ أى عندما رفض أن ينظر الى الوجود والعدم على أنهما ممرين على حدود العالم أو فكرتين مجردتين تكمل احداهما الأخرى وليس لهما معنى الا باعتبار أنهما غير منفصلين وبالتالى متعاصرين ؛ قاده هذا الى أن يكون عن الوجود تصورا لم يكن بأكثر حيوية من «الواحد» عند برمنيدس ٠ وسارتر فى هذا قد وجه نقدا فريدا ضد هيجل ٠ فهو يتحدث عن استغلاق فكرة هيجل فى المفارقة أو التخطى

(١) هيجل : علم المنطق ٠ الفصل الأول

لأنها تبدو أحيانا على أنها منبثقة من أعمق أعماق الكائن الذى أمامنا وأحيانا أخرى على أنها حركة خارجية يساق اليها هذا الكائن سوقا » (ص ٥٠) ٠

لكن هذا الفرض الثانى قد استبعده هيجل تماما لأنه نظر الى الحركة على أنها تعبر دائما عن تناقض داخلى وعن علاقة بين الفرد والكل٠ أما عن النفى بمعنى « الافتقار الى » فيقول هيجل « انه افتقار من حيث أنه يوجد فى الكائن مفارقة لحالة الافتقار هذه » ؛ وذلك عندما يعيش الكائن هذا التناقض ويضعه بينه وبين نفسه ٠٠ فالنفى تناه ؛ وافتقار بالقياس فقط الى ما يكون تخطيا لهذا النفى أى أنه تعبير عن علاقة اللامتناهى به » (١) ٠ وهيجل يوضح هذه الفكرة عندما يعرف المرض على أنه « عدم التوافق مع الشمول » (١) ٠ .

وقد أشار سارتر فى نهاية كتابه اشارة مباشرة الى هذه الفقرة الأخيرة عند هيجل ؛ عندما كتب يقول : « تقع على الفيلسوف مهمة تقرير ما اذا كانت الحركة واحدة أو كانت محاولة أولية من جانب الوجود فى ذاته ليبحث لنفسه عن أساس لكيانه مع بيان علاقة الحركة من حيث أنها « مرض يصيب الكائن » بالوجود لذاته باعتباره مرضا أكثر شراسة يصل الى حد اعدام الكائن لبعض ذاته » (ص ٧١٥) ٠

كان بوسع سارتر أن يسير فى هذا الطريق ليتغلب على التناقضات التى ستظل بلا حل طالما نظر الى الوجود والعدم على أنهما يمثلان حقيقتين مختلفتين لا لحظتين من لحظات واقع واحد ٠ كان بوسعه أن يجد فى النفى الذى يمثل مرحلة تاريخية سابقة على ظهور الحرية وهى عبارة عن النفى فى مرحلة عليا ، أكثر عمقا منها نفسها ، لأنه يمثل الغاء الكائن لبعض ذاته » ٠ وهذه الفترة التاريخية أو السابقة على التاريخ ستجعل من الوجود لذاته ؛ من الوعى ومن الحرية لحظة من لحظات الديالكتيك الصاعد للكائن ٠

٣ ـ يوضح سارتر لنا أن « اللاوجود ليس ضد الوجود ؛ بل نقيضه » (ص ٥٠) ٠ الأمر الذى يقتضى كما لاحظ ذلك هيجل أن الطرفين (الوجود واللاوجود) لا يظلان فقط متجاورين بل يقتضى أن يجتاز كل

---

(١) هيجل : الاسكلوبيديا ، فقرة ٣٥٩

(٢) هيجل : الانسكلوبيديا ، فقرة ٢٧٥

منهما الآخر وأن يكون ثمة طرف ثالث هو التأليف ، يجعل من مهمته انكار الطرفين والاحتفاظ بهما مع تجاوزهما · لكن سارتر ؛ متبعا في هذا كيركجوورد ؛ لم يفهم اللاوجود على هـذا النحو · فهنـاك في رأيه تناقض في قلب الوجود ؛ ولكنه ليس ديالكتيكيا ولا يكون من قبيل المفارقة الذاتية · فالتناقض يتخذ لنفسه تعبيرا في الحصر النفسي لا في العمل أو الصراع · وحتى قبل ن يعطي ماركس معنى عميقا وثوريا لهذا الديالكتيك فان هيجل كان قد قام بتحليل هذه الصورة المحددة للنفي ؛ وهي العمل · « فالعبد ·· يسلك سلوكا نافيا بالنسبة الى الشيء ويتجه الى الغاء وجوده ··· وهو يغيره عن طريق العمل » (١) ·

وحتى اذا لم تقبل مثالية هيجل التي ذهبت الى أن « قوام الروح في النفي » اذا نظرنا الى الروح على أنها مجرد لحظة من لحظات النفي فانه ابتداء من هذه الصورة للنفي التي تتخذ تعبيرها في العمل والصراع؛ علينا أن نكتشف الأسس الأنطولوجية ؛ لا مجرد الأسس التي يقوم عليها الحصر النفسي الذي يصبح النفي بالنسبة اليه هروبا من الواقع وليس تغييرا له · فالحصر النفسي أحد أوجه التناقض ؛ ولكنه وجه جعلت له الفلسفة الوجودية ــ ابتداء من كيركجوورد ولأسباب دينية ــ السيطرة التعسفية على سائر التجارب المؤدية للبحث الأنطولوجي ·

★★★

ومع الوعي تتشابك مشاكل الوجود والعدم ·

فالوعي عدم · ولكنه تماما كالعدم لا يمكن تعريفه الا بالقياس الى الوجود · وهذا العدم هو جوهر الحقيقة البشرية نفسها ؛ تماما كما أن النفي الأصـــيل هو المصـــدر الذي تتكشـف من خـلاله حقيقـة العالم » (ص ٢٣٠) ·

ولنذكر أولا المحور الرئيسي عند سارتر : لا صـــلة متبادلة بين الوجود والعدم ، بين الوجود في ذاته والوجود لذاته · « الوعي منظورا اليه وحده ··· حقيقة مجردة ··· الوجود ··· باعتباره في ذاته ؛ باعتبار أنه هو ما هو لا يمكن أن بنظر اليه الا على أنه حقيقة مجردة ·

(١) هيجل : ظاهريـات الروح ، الجـزء الأول ، ص ١٦٣ (ترجمة هيبوليت) ·

لأنه ليس في حاجة الا الى ذاته من أجل أن يوجد ، ولا يحيلنا الا الى نفسه » (ص ٢١٩) ٠

ولا وجود للوعي ولا معنى له الا من أجل الوجود : « ان أهم ما يميز الوعي أن الوجود يتحلل فيه » (ص ١١٦) ٠ انه «على مسافة» من الوجود ومن ذاته ٠٠ وهو انفصال عن الأشياء ؛ ويقتلع نفسه منها ٠

وهذه صفات تميز الحقيقة البشرية : « فالانسان هو الكائن الذى على يديه يجيىء العدم الى العالم ٠٠ وهذه القدرة التى للحقيقة البشرية فى أن تفرز عدما يعزلها عن العالم كان ديكارت ـ متبعا الرواقيين فى هذا ـ قد أعطاها أسما معينا : وهو الحرية (ص ٦٠ ـ ٦١) ٠

هذا الشرخ فى قلب الوجود يبرز بلا سبب ؛ لأن هذا « الحدث المطلق » ممكن لا ضرورة فيه ؛ شأنه فى ذلك شأن الوجود نفسه ؛ لأن هذا الأخير لاضرورة فيه أيضا ٠ « وجود الوعي بدلا من أن يظل مجرد وجود فى ذاته هو الوجود الوحيد الموجود الى الأبد ، هذا أمر ممكن أى لا ضرورة فيه » (ص ١٢٥) ٠

بعد هذا الانقلاب الميتافيزيقى نجد سارتر يعرف الوعي بأنه « وجود مجوف أو مسطح » (ص ١٢٨) ٠ أو بأنه « نقص فى الوجود » (ص ١٣٠) ؛ الأمر الذى يشهد به وجود الرغبة عند الانسان « تدرك الحقيقة البشرية نفسها عند مجيئها الى العالم على أنها موجود غير كامل » (ص ١٣٢) ٠

وهنا نجد أنفسنا أمام نقطة انطلاق من الممكن أن تؤدى الى ديالكتيك يشبه الى حد كبير الديالكتيك الهيجلى ٠ فالوعى تتهدده من الداخل مجموعة الأشياء التى لم يصل اليها بعد ٠

انه فى كل لحظة من لحظات وجوده نفى لما هو عليه باسم المجموعة التى يتشوق الى أن يكونها فى وجوده ٠ وفى مقابل الوجود لذاته الساكن ذى الوجود المتماسك ، الملاء تماما ، يوجد الوعي وهو لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه ٠ فهو مفارق دائما لذاته ، متجاوز لما قام به من عمل بالمعنى الذى كان بول فاليرى يقول فيه : « الروح هى أن ترفض بلا حدود أن تكون أى شيء مهما كان وما ليس له وجود ثابت ليس شيئا ٠ أما الثابت فهو الميت » ٠

ومن هنا نستخلص امكانية ما يسميه سارتر « بخداع النفس» : وهو مظهر سلوكى يبرر فيه الانسان وجوده ويدعى فيه الوعى أنه قد استحال الى شيء ؛ وأن ماضيه قد تحول الى كل متجرد سيكون المستقبل بالنسبة اليه مجرد امتداد لا مفر منه · وهكذا يتهرب من كل مسئولية ويقول : « أنا جبان ، تماما كما أن النحاس أحمر · ونقائصى المستقبلة مكتوبة مقدما فى هذا التعريف الذى يجمـد حيـاتى ويحولهـا الى قدر مرسوم ·

وسارتر يريد أن يحافظ على مسئوليتنا : لأننا لسنا أشياء ، بل علينا أن نصـــنع أنفسنا · والوعى « مسئول مسئولية مطلقة عن وجوده » (ص ١٢٧) ·

وهو لا يصل الى هذه النتيجة الا عن طريق فصله فصـــلا تاما بين الوجود والعدم : فهو يدخل فى قلب الوجود بطريقة تعسفية ويجعل منه وسيلة لتمزيق الوجود بحيث أن الوجود لذاته من حيث أن قوامه وجود وعدم « يقدم نفسه لنفسه باعتباره كلا يتحلل » (ص ٢٣٠) · ووصول الانسان الى الكمال أمر لا سبيل اليه · وذلك لأن الحصر النفسى الذى لا مخرج للانسان منه يقف فى درجة كل مفارقة حقيقية · وسارتر هنا يستعيد المحاور التى وجدها عند كيركجوورد عن لبس الايمان : «الايمان وجود يضع نفسه موضع التساؤل فى جوهره ، ولا يمكن أن يحقق ذاته الا عن طريق هدم ذاته ولا يستطيع أن يتجلى لنفسه الا اذا أنكر نفسه : انه وجود لا يستقيم معناه الا فيما يبدو منه ؛ وما يبـدو منه يحمل معه عنـاصر هدمه وانكاره · ومعنى هذا أن الاعتمـاد الحقيقى قائم فى عدم الاعتقاد · والسبب فى هذا أن وجود الوعى يعتمد على نفسه · ولهذا كان عليه دائما أن يصنع كيانه بنفسه ؛ ولكنه فى هذا يتجاوز نفسه» (ص١١٠)·

وكيركجوورد قد جعل من « الوعى الشقى » ـ وهو مجرد لحظة من لحظات الديالكتيك الهيجلى ـ الحقيقة الوحيدة للوجـود · وقام بسجن نفسه بين جدران ذاته آملا بهذا أن يبتعد عن العالم وعن التاريخ ، وهو فى هذا واهم · وطوال صفحات « الوجود والعدم » نجد سارتر يوجه النقد باستمرار الى هيجل ؛ متبنيا وجهة نظر كيركجوورد · فقد أعاب هذا الأخير على هيجل أنه مر مرورا عابرا بلحظة الذاتية ؛ لحظة الوعى والحرية ، وسارتر اهتم من جانبه اهتماما زائدا بالذاتية ، الأمر الذى قاده الى أن يعزل الانسان فى أغلب الأحيان عن بعده التاريخى والاجتماعى

بل والطبيعي والى أن يجعله فريسة ليأس لا مخرج له منه • « الحقيقة البشرية حقيقة أسوانة بطبيعة وجودها لأنها تبرز الى الوجود وهى مهددة دائما بأن وجودها يمثل كلا لا سبيل امامها الى أن تحتويه ؛ وذلك لأنها لا تستطيع أن تدرك الوجود فى ذاته الا اذا فقدت نفسها باعتبارها وجودا لذاته فهى اذن بطبيعتها تمثل وعيا شقيا ؛ ولن يكون أبدا فى وسعها أن تتجاوز حالة شقائها » (ص ١٣٤) •

وعلم الوجود العام الذى قدمه سارتر على أنه « علم وجود الفشل » فى كتابه « الوجود والعدم » يتجه الى تبرير هذا الموقف • فسارتر قد بدأ كما بدأ هيجل من انقسام الوعى ؛ ولكن كما لاحظ ذلك هو بنفسه فى أحد الهوامش : « بدلا من أن يقوده القول بهذا الانقسام ـ كما قاد هيجل فى ظاهريات الروح ـ الى أن يقول باستيعابه فى مركب أسمى : لم يفعل شيئا الا أنه وأصل تعميق وحفر العدم الذى يفصل الوعى عن ذاته • فالوعى وعى هيجلى ، ولكن وهمه الكبير يكمن فى هذا » (ص ٢٠١) •

ويعيب سارتر على هيجل تفاؤله : تفاؤله فى باب نظرية المعرفة ؛ ذلك التفاؤل الذى جعله يفترض افتراضا مسبقا وجود معرفة شـــاملة ويقبل توافق الوجود والمعرفة ؛ وتفاؤله الوجودى الذى يتلخص فى قوله بأن « الكثرة يمكن ويجب أن نتجاوزها نحو الشمول » (ص ٢٩٩) • ونحن نتفق مع سارتر بكل جوارحنا فى قوله بأن هيجل « اذا كان قد استطاع أن يؤكد هذا التجاوز كواقع فانه لم يفعل ذلك الا لأنه افترضه مقدما فى بداية فلسفته » (نفس الموضع) • والحق أن هذه هى خاصية المثالية الموضوعية : أن تبدأ بالنهاية ، وتنظر الى المشكلة على أنها قد حلت • وذلك لأنه لما كان الوجود متطابقا مقدما مع المعرفة ؛ فان المعرفة سينظر اليها مقدما على انها مكتملة ، وسيفترض أيضا أن الشمول قد تحقق فعلا • وضد هذه المثالية السريعة فى نتائجها ، المنتصرة انتصـــارا مبالغا فى تعسفه وتفاؤله ؛ وضع سارتر بصورة منتظمة مســلمة أخـرى تقول باستحالة الانتصار والحسم وباســتحالة المعرفة • وهذه المســلمة قد فرضت تعسفيا بنفس السيف الذى فرض على الوجود هاوية العدم • وبين أغانى هذا النصر الذى جاء سابقا لأوانه ؛ وذلك الرفض الذى تجرد من كل أمل فى أى أفق مزدهر ؛ بين هذا وذاك ؛ فان هناك مجالا لمعركة سيدور رحاها ؛ معركة لن يكتب فيها النصر مقدما كما وعدتنا فلســفة هيجل كما أن الهزيمة فيها لن تقرر أيضـــا مقدما كمـــا تؤكد فلســفة سارتر •

هذه المعركة هى معركة الحرية والتاريخ ٠

★ ★ ★

«حياة المرء يصنعها المستقبل كما تتكون كتل الأجسام فى الفراغ»(١) على هذا النحو يعبر سارتر فى احدى رواياته عن العنصر الرئيسى فى الحرية٠ فالانسـان هو ما يصنعه ارادته وما يلقى به من وجود فى المستقبل ٠ انه ليس شيئا آخر الا ما يصنعه بحياته ٠ ذلك هو المبدأ الأول الذى تقوم عليه الوجودية » (٢) ٠

ففعل الانسان لا يمكننا تفسيره عن طريق الرجوع الى الوراء فى ماضيه منتقلين من علة الى أخرى ، والحرية ، أولا قبل كل شيء٠،اختيار مستقل ونفى ٠

« قبل مجيىء ديكارت لم يبرز شخص ما العلاقة بين حرية الارادة والنفى ، ولم يوضح أحد أن الحرية تقبل على الانسان لا باعتبار ما يكونه ولا باعتبار أنه ملاء من الوجود وسط ملاءات أخرى فى عالم لا ثغرات فيه بل باعتبار أنه ليس هو ما يكونه وباعتبار أنه متناه ومحدود » (٣) ٠

وقد فات ديكارت فى رأى سارتر أن يضيف صفة الخلق والايجاد الى هذا النفى (٤) ٠ والنفى والاختيار لا ينفصلان ٠ أما الحرية فهى قدرة الانسان على أن يقول « لا » ٠ وحياة الانسان ليست مجرد امتداد لماضيه وليست كذلك نتاجا للمحيط الذى يعيش فيه ٠

الحرية هى القدرة على أن يقول الانسان « لا » (وهذا ما يطلق عليه سارتر اسم « الاعدام » (للوجود الذى أسهم فى تكوينه التاريخ الشخصى للانسان والعالم المحيط ٠ انها ضد الاكتفاء والاقتناع ٠ انهـا تنظر الى ماضينا والى المحيط الذى نعيش فيه باعتبارهمـا ناقصين ، وباعتبار أن بهما نقصا ٠

هذا الاعتراض ، هذا اللبس ، هذا التمزق ، هذا التناقض : كل

---

(١) سن الرشد ، ص ٢١٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٢٢

(٣) سارتر : ديكارت (فلاسفة الحرية الكلاسيكيون) ، ص ٣٥

(٤) نفس المرجع ، نفس الموضع ـ اوضح لنا ماركس فى جدله مع شترلر تناقض هذا التصور « للعدم الخلاق » الذى نظر اليه على أنه تراجع عما كان قد قرره هيجل فى كتابه المنطق (أنظر المثالية الألمانية ، الأعمال الفلسفية ـ نشرة كوست ، ح ، ٨ ، ص ٤٦ ـ ٤٩) ٠ يقول ماركس « الأمر هنا يتعلق بالروح التى تخلق نفسها من العدم ـ أى أنه من العدم الصادر عن العدم تخلق الروح » (نفس المرجع ، ج ، ٧ ، ص١٠٠)

هذا هو ما يكون وجودنا وحريتنا . « فالحرية تقوم وسط رفضنا للنداءات التى تنبعث من العالم حولنا » (ص ٧٧) .

لكن هذا ليس الا أول الطريق الى الحرية : حصر نسبى ودوار فى فى الرأس « اننى حر لكنى لن أفعل شيئا بهذه الحرية » (كما يقول ماتيو) . ويضيف . « ما الذى عساى أن أفعله بكل هذه الحرية ؟ (١) ان هذه الحرية تتأكد فى قلب العدم . « وأفعالها التى تتحقق بها ليست الا تغيبا عن حضور ما » (٢) .

وهذه القدرة على الافلات لا معنى لها الا بمقدار ما « يجعل الالتزام ممكنا . » ما فائدة الحرية الا اذا كانت من أجل تحقيق الالتزام بشىء ما ؟ » (٣) .

وتلك هى اللحظة الثالثة للحرية .

واللحظة الاولى كانت : ليس الانسان الا ما يفعله والثانية : لكيلا يكون الفعل مجرد واقعة من وقائع الطبيعة ، مجرد حركة ، ينبغى أن يكون قبل كل شىء اتجاها قصديا .

هنا وتبدأ فكرة « المشروع » التى تتجلى فيها القدرة على النفى والرغبة فى الالتزام معا .

« البواعث التى تدفعنا الى تصور حالة أخرى جديدة ليس مردها الى قسوة الموقف أو الآلام التى يثيرها فينا . على العكس من ذلك ، فانه ابتداء من اليوم الذى تتصور فيه حالة أخرى فان ضوءا جديدا يسلط على أحزاننا وآلامنا ونقرر تبعا له انه لا قبل لنا باستمرار تحملها » ص ٥١٠ .

وسارتر محق فى أن يبين لنا أن القرار الذى نتخذه لا يكون فقط نتيجة للظروف المعيشية التى يحياها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص . وليبين نفسه قد جادل طويلا فى « ما الذى يجب علينا أن نفعله ؟ » ضد هذا التصور للتلقائية . وذلك لأنه لا شىء يمكن أن يعفى الانسان من اتخاذ مبادرة أصيلة فى أفعاله ، ولا شىء يعفيه من انضاج مشروعه

---

(١) سن الرشد ، ص ٢٦٨
(٢) سن الرشد ؛ ص ٢٧٥
(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٣

انضاجا من شأنه أن يلقى أضواء على الموقف الحاضر ، ومن شأنه ، كما يقول ماركس ، أن يجعلنا أقل تحملا للشقاء من تحملنا للشعور بالشقاء . فالشعور بامكانية حياة أخرى من شأنه أن يضيء جوانب الظروف التى تحيط بحياتنا الحاضرة . وبهذا المعنى . فان الاشتراكيين الطوبائيين الذين عاشوا فى النصف الأول من القرن ١٩ قد لعبوا دورا كبيرا فى ايقاظ الوعى عند طبقة البروليتاريا وأسهموا فى تكوين الكوادر الثورية الرائدة .

وسارتر قام بتحليل هذا عندما أهاب بالدور الذى يقوم به « المشروع » من حيث أنه يتطلب النفى والاختيار .

والصعوبة تبدأ عندما يكون الأمر متعلقا بتحديد مصدر المشروع فهل يقصد بالمشروع هنا ذلك المشروع القائم على الحرية والذى يهدف أيضا اليها » (ص ٦٧٠) ؟ اذا كان الأمر كذلك فسيكون الاختيار خاليا من كل محتوى . وسارتر يلاحظ بحق أن النفى ليس نفيا مجردا بل نفى لمجموعة من الظروف الواقعية . وذلك لأن الوجود لذاته ليس حرا الا من خلال موقف أى أن حريته لا تتجلى الا فى العلاقة القائمة بين الحرية والظروف . واذا لم تكن المقدمات التى بدأ منها سارتر فلسفته الثنائية كتابه فى الوجود والعدم حول الوجود والعدم قد عاقته فقد كان بوسعه هنا أن يقدم ملاحظتين رئيسيتين هما :

١ ـ ليس هناك نفى كمجرد نتيجة لرفض الشخصى ، لكن لابد أن يكون ثمة تناقض باطنى فى قلب العالم : « فالمشروع » الذى نتصور فيه الاشتراكية مثلا لا يكون وليد حريتنا فقط .

فليس ثمة شك أننى لكى أتصور مشروع كهذا لابد لى أن أقيم حاجزا بينى وبين الواقع وأن يتخذ فكرى نوعا من الاستقلال بالقياس الى الأشياء . لكن هذا المشروع لا يبدو لى على أنه انقاذ ومخرج للبؤس والفوضى الناتجين من الرأسمالية الا بمقدار ما يكون اجابة على سؤال ، أى بمقدار ما يكون وسيلة للتغلب على تناقض موضوعى .

وهذه الاجابة لا تكون متضمنة فى السؤال : اذ أن المبادرة هنا أمر ضرورى لتتم بها عملية « توليد » التاريخ . ولكن يبقى أن المشروع الصحيح هو الذى يجيب على هذا السؤال المحدد .

٢ ـ اذا كان النفي الذى أمارسه ، مهما كان حرا مدعما على هذا النحو بوجود تناقض موضوعي ، فان اختيارى لن يكون من وحيي أنا فقط : لأنه سيكون قد خطط له مقدما فى الموقف الذى أمامى . حقـــا ستكون مهمة تقبل هذا الاختيار ـ وسارتر محق من أن ينبهنا الى هــذا ـ مهمتى أنا . واذا لم أتخذ هذه المبادرة فسيقع على تبعة افساد التاريخ التي يتحدث عنها لينين (١) ، لكن الموقف كان يرهص بهذا المستقبل ، وفعلى الذى أقوم به لن يكون له تأثير الا بمقدار شعورى بهذه التناقضات الموضوعية وبمقدار ما اصطنعت من الوسائل التى تمكننى من التغلب على هذه التناقضات ، في قلب هذه الظروف التى أحكمت الدائرة على . وبعبارة أخرى فان التاريخ له معنى ، حتى فى كونه مستقلا عن اختيارى . وكما يكون للتيار المائى اتجاه معين ، حتى فى غيبة الانسان ، فانه سيتوقف على الانسان أن يحول اتجاهه لاخصاب الصحراء وسيتوقف عليه هــو تجميع طاقته خلف خزان أو سيتوقف عليه ـ على العكس من ذلك ـ أن يتركه وشأنه يجرف فى تياره طمى السهول ويحول المراعى والغـابات الى صحراء .

والحق أن سارتر يقرر أن كل فعل من أفعالى حر حرية مطلقة .. لكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون فعلى أى فعل ولا يعنى أيضا أن فعلى غير خاضع للتنبؤ لكن اذا كان هذا هكذا فان الأمر سيتطلب تغييرا عميقا لعلم الوجود كما قدمه ، وهو العلم الذى لا يسمح اللهم الا اذا خضع لتوليفة تلفيقية ، بأن يهتم اهتماما كافيا بقوانين التاريخ .

ويتجلى هذا الاتجاه أكثر وأكثر وبصورة أوضح عندما نحاول فى انتقالنا من مشروع الى مشروع أن نصل الى المشروع الرئيسى » الذى يوحى بكل أفعالنا الجزئية . وسارتر قدم اضافة غنية الى علم النفس الواقعى فى « التحليل النفسى الوجودى » الذى حدد منهجه على النحو التالى : « ان الأمر يتعلق باستخلاص الدلالات المتضمنة فى أى فعل من من الأفعال وفى كل فعل من الأفعال ـ وبالانتقال منها الى دلالات أكثر غنى وعمقا حتى نلتقى بدلالة لا تتضمن أية دلالة أخرى ولا تحيلنا الا الى نفسها » (ص ٥٣٥) .

---

(١) لينين : افــلاس الدولية الثانيــة (النشرة الاشــتراكية ١٩٥٣) ص ٩٣ وما يليها

وهذا المنهج الذى اتبعه سارتر لحل ألغاز السلوك الانســـانى قــد أوضحه بصفة خاصة من خلال دراساته الأدبية التى قام بها عن بودلير وفلوبير ، ومن خلال أعماله المسرحية والروائية كلها ٠

وتبقى أمامنا مشكلة الاختيار الرئيسى ٠ وسارتر يقول لنا فى هذا الصدد ٠ (١) ان البناء الذى يقوم عليه الاختيار يتطلب بالضرورة أن يكون الاختيار اختيارا فىقلب العالم ٠ والاختيار الذى يكون ابتداء من لا شىء ، وضد لا شىء ، لن يكون اختيارا لشيىء وسيهدم نفســـه كاختيار » (ص ٥٥٩) ٠

فسارتر الذى كان يدافع عن نفسه دائما باسم الحرية المطلقة القائمة علىالاختيار ، ويتبنى أفكار « أندريه جيد » فى « الفعل المجانى » الذى يكون تحت الطلب دائما وفى كل الظروف يدافع عن نفسه ، بحماس لا يقل عن حماسه فى دفاع الأول ، عندما يكون الأمر متعلقا بالمشروع الرئيسى وبالاختيار الذاتى ، ويتبنى فى هذ الأفكار كانط فى «الخاصية العقلية » أو يأخذ لحسابه أسطورة أفلاطون فى العشق « الار » ٠

فكيف يستطيع أن ينفادى تلك النتائج التى تستخلص من المبادىء التى يقوم عليها علم الوجود العام عنده ؟

الوجود عنده ممكن لا ضرورة فيه ، وبلا مبرر ٠ وانبثاق الحرية فيه ليس بأقل امكانيــة من الوجود نفسه ٠ وبعد أن استعاد سارتر الامكان الرئيسى الذى يدور حول ظهور العدم وحول الوجود لذاته كتب سارتر يقول : « هذه الخاصية التى تميز الوجود لذاته تقتضى أن يكون هو الوجود الذى لا يجد عونا ولا سندا فى حالته التى كان عليها ٠٠٠ اننا لا ندرك أنفسنا أبدا الا باعتبارنا نمثل اختيارا فى طريقالتشكيل ٠ لكن الحرية ببساطة هى ذلك الاختيار الدائم غير المشروط أبدا ٠ وهـــذا الاختيار الذى يتم بلا سند ويملى على نفسه البواعث التى تتراءى له من الممكن أن يبدو منطويا على لبس فى معنـاه ، وهو كذلك فى الحقيقة » (ص ٥٥٨) ٠

والحق أن هذا التصور للحرية تصور ميتافيزيقى بكل ما لهـــذه الكلمة من معنى ، وهو تصور يجرى خارج التاريخ ٠ وسارتر يعترف بهذا بلا مواربة ٠ « ان النجاح لا يهم الحرية فى شىء٠ والجدل الذى جعل الرأى العام حول الحرية يتعارض مع ما يقوله الفلاسفة بشـــأنها

مرجعه الى سوء في الفهم : فالتصور العملي والشعبي للحرية باعتبار أنه يجعل من الحرية نتاجا للظروف التاريخية والسياسية والأخلاقية تتساوى فيه الحرية مع « ملكة الحصول على الغايات التى تم اختيارها » · أما التصور الفلسفى للحرية والشائع بين أصحاب المهنة ، وهو التصور الوحيد الذى نلتفت اليه هنا ، فهو الذى يجعل من الحرية « استقلالا فى الاختيار » (ص ٥٦٣) ·

وسارتر يحبذ أن ينفصل الفيلسوف عن الرأى العام ، وبهذا يرفض أن يؤسس الحرية على التاريخ الواقعى للناس · والفيلسوف فى هذا الموقف هو بعينه الفيلسوف النظرى · وسارتر يلجأ هنا الى حماية الرواقيين ليعلن أن الأسير يكون حرا بالرغم من كل شيء ، حتى لو لم يكن حرا فى أن يخرج من سجنه : « سيظل الأسير دائما حرا طالما يبحث عن طريقة « للهروب » (ص ٥٦٤) · ويقول أيضا : « من الالغاز أن نفترض أن وجود مجموعة من الظروف التكنولوجية من شأنه أن يقيد امكانيات الانسان » (ص ٦٠٤) ·

تقطعت الأسباب اذن بين الفعل الفرد وظروفه ، كما تقطعت بينه وبين نتائجه · لم يعد ثمة صلة تربط الأخلاق بالتاريخ · وها نحن أولاء نجد أنفسنا محصورين فى دائرة « النوايا » و « القصود » التى لا ضرر منها على الوضع القائم · لكن بمجرد أن تكف الفلسفة عن الاقتناع بكونها تفكيرا نظريا لتصبح لحظة من لحظات تغيير العالم ، عليها أن توثق علاقتها « بالتصور الشعبى » للحرية ، تصور الرأى العام لها · لكن هذا أصبح متعذرا عن طريق الوجود البدائى القائم على الفشل والذى لا يسمح لحريتى ولا لممارستى بالاندماج فى عالم غريب يرفض أى تناقض باطنى ·.

ان الابقاء على هذا الوجود العام معناه الاستمرار فريسة لسوء فهم دائم ، معناه أننا استخدمنا كلمة «ثورة» لندل بها على حادثة ميتافيزيقية أو بمعنى أدق — حادثة صوفية تتعلق بنجاة الانسان · ولم نستخدمها لندل بها على اجراء تاريخى واقعى نقوم به من أجل تغيير العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية فى نظام الملكية ·

والنتائج التى ذكرناها حتى الآن نتائج خارجية ·

لكن هناك تناقضات فى قلب المذهب نفسه · فما معنى الفعل فى تصور هذه الانطولوجيا ؟ يقول لنا سارتر : « أن أفعل معناه أن أغير ما ليس بحاجة الى شيء آخر غيره من أجل أن يوجد ، معناه أن أؤثر فيما

لا يخضع للتأثير من ناحية المبدأ ، فيما يستطيع الاستمرار في وجوده وتطوره من غير حاجة الى فعل خارجي · فبدون هذه اللامبالاة من جانب الوجود في ذاته تجاه ما يرد عليه من الخارج ستفقد فكرة الفعل معناها · وبالتالى ستتهاوى الحرية نفسها من أساسها » (ص ٥٨٨) ·

فمن المتعذر أن نضيف مفهوم التطور الى الوجود فى ذاته وهو الذى لا يقبل ، من مجرد تعريفه ، عبور شيء آخر غيره فى وجوده لأنه كثيف كثافة مطلقة · وستظل الهوة قائمة بين هذا الوجود الميت والعدم الذى يحركه · ولا شك أن هذا الوجود فى ذاته وجود واهب : انه يمنح العدم ويمنح الحرية فرصة فى أن يكشفا عن دلالاتهما وعن تأثيراتهما في رحابه ، دون أن تلوح منه أية بادرة للاعتراض · انه يضارع الشيء فى ذاته عند كانط من ناحية سلاسة انقياده · والفارق بينهما قائم في أن الوجود فى ذاته لم يضعه سارتر فى حوزة المقولات والصور الأولية ، لكنه محوط بالدلالات التى أضعها فيه باسم الغايات التى أسعى الى تحقيقها وملىء بالأفعال التى تستوحيها مشروعاتي ·

الانســان لا يجد فى مواجهته اذن الا وجودا يتقبل مشروعاتــه · والعالم ليس الا « المتضايف » الذى تقصد اليه امكانياتى · اننا هنا قد تجاوزنا المثالية وانطلقنا مباشرة الى اللاهوت ، بمعنى أن الانسان فى كتاب « الوجود والعدم » له القدرات التى لله ، ولا فارق بينهما الا أن الانسان اله فاشل ·

فكما لاحظ جان فال (١) ، الاله الحق ـ لكى يكون الها حقا ـ لابد أن يحقق وحدة الوجود فى ذاته مع الوجود لذاته · وهذه الوحــدة أعلن سارتر أنها مستحيلة على الانسان » · وهذه هى الكلمة الأخيرة التى قالها سارتر فى كتــاب الوجود والعــدم · فبعد أن يبين لنا أن الانسان هو الكائن الذى يشرع فى أن يكون الها ·· « لأن وجــودى كانسان معناه أن أتجه لأصبح الها » (ص ٦٥٣) · بعد أن قال سارتر هذا نجده يضيف : « ان فكرة الله فكرة متناقضة ، اننا نضيع أنفسنا فى التمسك بها ، لأن الانســان فقــاعة من الانفعال لا غناء فيهــا » (ص ٧٠٨) ·

وفكرة الله متناقضة لأنها تعبر عن الوحدة المستحيلة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته ·

---

(١) جان فال : فلاسفة الوجود ، ص ١٣٥

والانسان بعد هذا ليس له من خيار الا فى أن يظل موزعا بين « خداع النفس » واليأس ٠

فهو يستسلم لخداع النفس عندما يحذف أحد الأطراف : النفى الذى يقوم به الوجود لذاته ٠ وقد وصف سارتر هذه العملية فى « سان جينيه » حيث يقول : « الروح قلق ، كما قال هيجل : ولكن هذا قلق يخيفنا ٠ ولهذا علينا أن نتخلص منه ونوقف حركة الروح عن طريق استبعاد محرك النفى فيها ٠ ولكن الانسان الفاضل يخشى أن ينتهى به الأمر الى أن يوقف تماما هذا الاتجاه الخبيث ولهذا يلجأ الى استئصال بعض نفسه فينزع من حريته لحظة النفى ويلقى خارج ذاته بهذه الحزمه الدموية ٠ ويجد حريته بعد هذا وقد شطرت الى شطرين : يضيىء كل شطر منها فى جانبه ، ويبقى أحد الشطرين فينا ٠ وهذا الشطر استمرار لفداء الخير فينا ، الخير الذى يصبح هو والوجود شيئا واحدا ، ونقصد بالوجود هنا ما أصبح موجودا فعلا » ٠

لكن الى جانب هذا التسليم يظل من واجبنا أن نحتفظ بالتوتر ٠ وذلك بأن نسعى الى معرفة كل ما يتطلبه الموقف منا مع عدم المساس بحريتنا ٠ وسارتر قد حاول جاهدا أن يظل على هذا الطريق الصعب وأن يظل قابضا بأى ثمن على طرفى السلسلة خشية أن يعيش ممزقا ٠

والوجودية تعيش هذا التوتر ٠ ولكن هذا التوتر نفسه هو مصدر حتفها أيضا ٠ فمن الوجوديين من انتهى به الأمر الى أن ترك نفسه للوجود المفارق المطلق واتجه نحو الصوفية ، ومنهم من ترك نفسه للتاريخ واتجه نحو الماركسية ٠

من أجل أن تتفادى الوجودية هذا الانزلاق المزدوج عليها أن تخرج من عزلتها وتعاود الاتصال بالآخرين ، وحينذاك كان عليها أن تكتشف ضربا من الوجود المفارق لن تكون له مسحة صوفية ، تصورا للتاريخ لن يضحى أبدا بأى بعد من أبعاد الانسان ٠

لكن هل وصل سارتر الى هذه النتيجة ؟

* * *

اذا حكمنا على سارتر من أقواله فى محاضرته الجماهيرية : « الوجودية فلسفة انسانية » فربما يتراءى لنا أنه وصل اليها ٠ فهو يقول : عندما نريد الحرية نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية

الآخرين ، ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا ٠٠٠٠ فطالما هناك التزام ، أجد نفسي مضطرا في اللحظة التي أريد فيها حريتي أن أريد في الوقت ذاته حرية الآخرين ، وأكتشف أنني لا أستطيع أن أستهدف حريتي الا اذا استهدفت أيضا حرية الآخرين » (١) ٠

وقد استخلص سارتر من تجربته الحية التي عاشها مع حركتي المقاومة والتحرير تلك الحقيقة التي لا تقبل الجدل ٠

لكن حرية الآخرين لا يمكن تفسيرها اذا انطلقنا من بعض النظريات الرئيسية التي عرضها سارتر في « الوجود والعدم » :

ـ أولا ، نجد أنفسنا هنا أمام حرية أخرى ٠ وعند الحديث هنا عن حرية الآخرين أو عن الحرية بمعناها الجماهيري كما يسميها سارتر في « الوجود والعدم » ، فانها لا تعني القدرة على القيام بهذا الفعل الاجتماعي أو ذاك ، أو الوصول الى هذا الهدف التاريخي أو ذاك ، ولا تدل على الاستقلال في الاختيار ، ذلك الاستقلال الذي تتأكد به حرية أخرى لا تعتمد على الظروف ، وبالتالي ، لا أستطيع أن أساعد الآخرين في الحصول عليها أو فقدانها ٠

كتب سارتر في « الوجود والعدم » يقول : « احترام حرية الآخرين » كلمة جوفاء : حتى لو كان بوسعنا « الشروع » في احترام هذه الحرية ، فان كل موقف نتخذه نجاه الآخر سيكون اغتصابا لتلك الحرية التي كنا ندعي أننا نحترمها » (ص ٤٨٠) ٠ ويضيف بعد هذا : « اذا تسامحنا في الاعتراف بحرية الآخرين فان هذا لن يعني أكثر من أننا سنجعل من الآخر شخصا قذف به قهرا في عالم يتسامح في وجوده وهذا يعني أننا سننزع من يديه امكانياته الحرة ومقاومته الشجاعة في المثابرة وتوكيد الذات ٠ وهو ما كان مقدرا له أن يمنح الفرصة لممارسته في عالم قام على عدم التسامح » (ص ٤٨٠) ٠

ـ وثانيا ، فان منهج التعميم الذي قربه جورج لوكاش (٢) من منهج كانط في استنباط الصيغ الثلاث للأمر المطلق ، منهج غريب كل الغرابة عن الوجودية التي لا تقبل هذه الضرورة الصورية الصرفة ٠ فباسم أي مبدأ من المبادىء المستخلصة من نظريات سارتر الأولى

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٨٣
(٢) جورج لوكاش : الوجودية أم الماركسية ؟ ص ١٣٤ ـ ١٣٥

تسنى له أن يقول : « اننـا لا نختار الا الخير دائما ، وليس هناك شيء يكون خيرا لنا الا اذا كان خير للناس كلهم » (١) ؟ وهو الذى كان قد أنكر وجود القيم والمعايير فى وجودها المطلق لأن وجودها لا يكون من وحى اختيارى الشخصى • وكان قد ذهب الى أن جميع الأفعال الانسانية تتساوى •••• فسيان عند الانسان أن ينتشى بينه وبين نفسه ، فى عزلة عن العـــالم ، أو يقود الشعوب » (ص ٧٢١) • وسارتر كان قـــد استبعد من ناحية المبدأ أى التجاء الى الأخلاق الكانطية فقال : « هـــل يجوز لى أن أسلك بحسب مبادىء الأخلاق الكانطية واتخذ من حرية الآخر الغاية غير المشروطة لكل أفعالى ؟ » (ص ٤٧٩) •

هنا تناقض واضح •

كيف تم فى « الوجود والعدم » اللقاء مع الآخر ؟

لقد أثبت سارتر أولا أنه يتعذر علينا أن نخرج من الانعزالية أو الانفرادية اذا اتجهنا الى اثبات وجود الآخر ، ابتداء من معرفة جســـده كما لو كان موضوعا ما • فوجود الآخر ليس وجودا حدسيا ، وليس تصورا قانونيا ، وليس تصورا تنظيميا •

والفكرة الرئيسية عند سارتر « أن علاقتى بالآخر هى أولا وجوهريا علاقة وجود ، وليست علاقة معرفة بمعرفة • وذلك اذا كان علينا أن نسعى الى دحض الانعزالية » (ص ٣٠٠ – ٣٠١) •

الآخر عند سارتر هو « الأنا » الذى ليس « أنا » • فعلاقتى بالآخر فى صورتها الأولية علاقة قائمة على النفى ، لكن النفى هنـــا ليس نفيا خارجيا لا يمس الوجود الذى يكون نفيا له ، انه نفى باطنى : « أى انه نفى يضع التمييز الاصيل بين الآخر وبينى طالما يحدد وجودى عن طريق الآخر ويحدد الآخر بواسطتى » (ص ٢٨٨) • فعن طريق وجـــود الآخر أو اختفائه « يتأثر وجودى » (ص ٢٨٦) •

وسارتر قد حدد موقفه بعد أن قام بنقد تفصيلى لمذاهب كـــل من هوسرل وهيجل وهيدجر •

وسنقتبس من هذا التحليل لتلك المذاهب طرفا له دلالته • فبعد أن أوضح مفهوم ديالكتيك « السيد والعبد » فى ظاهريات الروح ، وأعاب على هيجل أنه اقتصر فى صياغته للمشكلة الأنطولوجية التى تدور حول علاقتنا بالآخر على « تعبيرات مقتبسة من نظرية المعرفة » (ص ٢٩٤) .

---

(١) جورج لوكاش نفس المرجع ، ص ٢٥ – ٢٦

أضاف سارتر الى هذا النقد قوله : « ينبغي هنا وفي أية نقطة أخرى أن نضع في مقابل هيجل كيركجوورد الذى يمثل مطـالب الفرد كفـــرد » (ص ٢٩٥) .

واذا كان من الحق أن مثالية هيجل قد أغرقت هذه العلاقات في جو صوفي ، واذا كان نقد هذا التصور أمرا ضروريا فمن الحق أيضا أن نقول ان رجوع الى كيركجوورد سيحجب عنا الوسائل الجوهرية التي تتيح لنا لقاء الآخر .

فسارتر قد استبدل بمجموع العلاقات الحية الواقعية التي تربط فيما بين الناس عن طريق التاريخ علاقة واحدة فقط هي : النظرة بالعين . والمثال الأول الذى ضربه في هذا الصدد له دلالته . فعند بحثه في واقع الحيـاة اليومية عن علاقـة أصيلة تربطني كفرد بالآخر » (ص ٣١١) استوقف نظره العلاقة التي تنشأ بين شخصين يتنزهان على غير هدى في حديقة عامة . والمثال الآخر الذى صور فيه الكثرة البشرية ، وأبرز لنا من خلاله أول تجربة للفرد مع « النحن » ليست بأقـــل دلالة على ما نحن بصدده . « لعل خير تصوير « للنحن » هو ما يمكن أن يزودنا به مشاهد لتمثيلية » (ص ٤٨٥) .

فالمتنزه الذى يضرب على غير هدى ، ومشاهد التمثيلية ، والمستهلك الذى يقدمه كمثال ثالث بعد هذا بقليل ، كل هذه الأمثلة اختارهـا سارتر ليصف عن طريقها « علاقتنا الرئيسية مع الآخر » (ص ٤٢٨) ومن خلال هذه الأمثلة المحدودة درس سارتر علاقة الفرد مع الآخــر ، ضاربا صفحا عن جميع العلاقات التي تتكون بين الفرد والآخر من خلال التاريخ : علاقة العمل ، علاقة اللغة ، علاقة النظم الاجتماعية .. الخ .

وهكذا ظل سارتر يطفو فوق التاريخ الواقعي للناس ، وفـوق الروابط التي توجد بينهم وأحيانا تحتها حتى أنه لم يبق من العلاقات البشرية الا على تلك الروابط الناتجة من هذا الموقف المظهرى : من النظرة بالعين . « ان ادراكي لوجود الآخر في العـالم باعتباره انســانا على الأرجح تكشف عنه النظرة ، تكشف عنه امكانيتي المستمرة في أن أكون موضوعا لرؤيته » (ص ٣١٥) .

ان نظرة الآخر تغير من حيـاتي تغييرا جذريا ، وذلك بمعنيين : فهي تجمد وجودى وتحيلني الى شيء من الأشياء : « ظهور الآخر أمامي من شأنه أن يجعل من الوجود لذاته وجودا في ذاته وسط العـالم ،

كما لو كان قد استحال الى شيء من الأشياء • وهذا التثبيت لوجودى بواسطة نظرة الآخر هو المعنى العميـق الذى تنطوى عليه أسطـــورة ميدوس » (ص ٥٠٢) •

فأنا بالنسبة الى نفسى حرية وقدرة لا محدودة على استئناف العمل والتحول ، لكن بالنسبة الى الآخر لست الا شخصا محددا ذا خصائص محددة ، مجموعة من الفضائل أو الرذائل ، وباختصار ، لست بالنسبة اليه الا قدر مغلق له امكانيات محدودة ومتجمدة ، وتنهار حريتى تحت وقع نظرات الآخر كما ينهار العبد أمام سيده •

لكن الآخر يمثـل فى الوقت نفســه « الوسط الضرورى الذى تتكشف نفسى أمام نفسى من خـلاله » (ص ٢٧٦) • فنظرة الآخـر تكشف لى عما كنته فى الماضى : « اننى بحاجة الى الغير لأدرك ادراكـا تاما كل ما لوجـودى من بنـاءات » (ص ٢٧٧) « يا للحصر النفسى الذى يسيطر على عندما أكتشف فجأة أن النظرة تمثل وسطا مشتركا لا أستطيع أن أهرب منه ••• ان من ينظر الى يساهم فى ايجادى ، وأنا لست الا مايرانى عليه الآخر » (١) • والحق اننى أصل الى معرفة نفسى على نحو ما أرى نفسى فى عين الآخر (٢) • ويكون هذا التحول من العمق بحيث ينتهى بى الأمر بطريقة أو أخرى الى ما يجعلنى أشبه ما ينتظره الناس منى • وقد لاحظ مونتنى أن الحذر الذى يطبع سلوكنا من شأنه أن يشجع الآخرين على ممارسة نزعاتهم الشريرة ضدى •وكان الجـزء الأكبر من الطريقة التربوية التى قال بها « ماكارنكو » مؤسسا على القدرة الخلاقة التى تجعل الانسان يشع الثقة فى الآخرين •

لكن هذا التحليل الدقيق الذى قدمه سارتر لا يمكن أن ينسينـا الصفة المحدودة جدا لأنطولوجيا : « وجود الآخر » عنده •

أولا ، النموذج الذى قدمه سارتر للعلاقات الاجتماعية دون أن يكون على وعى تام بما قدمه دون شك ، هو نموذج مجتمع له ظروفه التاريخية المحددة : المجتمع الذى تسيطر عليه الروح الفردية الشائعة فى الحضارة البرجوازية ، بكل ما ينطوى عليه من فوضى شريعة الغاب ، والمنافسـة

---

(١) الحكم مؤجل ، ص ٣٢٠

(٢) أنظر هيجل « ظاهريات الروح » : « اننى أمثل كائنا وجوده لذاته ، وليس وجودى لذاتى الا من خلال الآخر » نقلا عن سارتر (ص ٢٩٣) •

التى تجرى من الجميع ، هذا المجتمع بكل علاقاته الاجتماعية التى تجعل من الانسان موضوعا أو شيئا من الأشياء نظرا لعلاقات التسلط والعبودية التى تتحكم فيه ٠

ووصف سارتر للعلاقات الانسانية له دلالته ٠

على سبيل المثال ، لنلتقط بعض النصوص حيثما اتفق :

« الصراع هو المعنى الاصيل لوجودى بالنسبة الى الآخر » (ص ٤٣١)
« جهنم هى الآخرون ٠٠٠٠ والجلاد هو كل منا بالنسبة الى الآخرين »

والعلاقة النموذجية التى نقلها سارتر من موضعها وجردها تجريدا هى علاقة السيد والعبد ٠ فالآخر يظل مرتبطا بالأشياء الخارجية بوجه عام ، وهو يتجلى أمامى ويتجلى أمام نفسه باعتبار أنه غير ذى أهمية ، وباعتبار أنه « العبد » وأنا « السيد » (ص ٢٩٣) ٠

« فى اللحظة التى أوجد فيها أنشىء حدا واقعيا أمام حريه الآخر » (ص ٤٨٠) ٠

« فكل منا لا يبدو أنه لذاته تماما الا بالقدر الذى يتعارض وجوده مع وجود الآخر » (ص ٢٩٢) ٠

« مهما تكن أفعالنا ٠٠٠ فاننا نقوم بها فى عالم نجد الآخر أمامنا فيه ويشعر كل منا بأنه غير مرغوب فى وجوده من هذا الآخر » (ص ٤٨١)

وقد جعل سارتر من الواقع التاريخى للمجتمع الفردى الذى نعيش فيه واقعا أنطولوجيا ٠

ففى الفصل الذى عقده حول العلاقات الواقعية مع الآخر » يدرس سارتر ـ دراسة مستفيضة ـ الحب والمازوشية والسادية ثم يخصص صفحات قليلة لعلاقة « النحن » ٠

ودراسته للنحن قد اتجهت الى حصر العلاقات الواقعية الاجتماعية شيئا ، فشيئا ، الى علاقات شبيهة بالسابقة : أى الى علاقات بين ذوات متفردة : « ان « النحن » يضم كثرة من الذوات الفردية » (ص ٤٨٤) ٠

---

(١) الجلسة سرية ٠

« لا يشـــعر بالنحن الا وعى فـردى خـاص » (ص ٤٨٥) · « ان شعورى بالنحن باعتبارها « موضوعا » يفترض شعورى بوجود الآخـر الذى يعد الشعور بالنحن مجرد حالة أكثر تعقيدا له » (ص ٤٩٣) · « أما تجربة «النحن» باعتبارها ذاتا فهى تعتمد اعتمادا وثيقا على الأشكال المختلفة التى يتخذها وجودى بالنسبة للآخر وليست الا اثراء تجريبيا لبعض هذه الأشكال » (ص ٥٠٠) ·

وهذا الموقف نتيجة لنظرة أنطولوجية تلزمنا أن نبدأ من الأنا لنجد الآخر فى قلب هذا الأنا وفى خدمته : « المنطلق الوحيد الممكن ، كمـا يقول سارتر ، هو الكوجينو الديكارتى ···· يجب أن يلقى بى الكوجيتو خارج حدوده ويقذف بى على وجود الآخر ، تمامـا كمـا قذف بى على الوجود فى ذاته ···· وعلينا أن نطلب من الوجود لذاته أن يصل بنا الى الوجود من أجل الآخر ···· ان ما ينبغى على أن أجده فى أعمق أعماقى هو « الآخر » بعينه من حيث أنه غيرى ، ولا ينبغى على أن أبحث عن مجرد مبررات تحملنى على الاعتقاد بوجوده » (ص ٣٠٨ ــ ٣٠٩) ·

وفى تصور كهذا ، لاسبيل الى فهم مميزات البعد الاجتماعىو البعد التاريخى · فالعلاقات الاجتماعية ترجع الى كثرة من العــلاقات الشخصية ، وليس لها عنده صفة تاريخية ، بل صفة ميتافيزيقيـة · وسارتر يجعل دائما هذين النوعين من العلاقات متشابهين الى درجة أنه يوحد بينهما : « ان كل ما للسيد الهيجلى بالنسبة الى العبد يريد أن يكونه الحبيب بالنسبة الى المحبوب » (ص ٤٣٨) ·

الأمر الذى يتضح فى جزء كبير من العمل الروائى لسارتر ·وقد لاحظ فرانسيس جانسون مثلا أنه فى رواية « المومس المحترفة » ظهر الفعل لاول مرة عند سارتر » فى محيط اجتماعى » · ولكن الحق أن سارتر حتى عند معالجته للمسائل السياسية فان المشاكل التى تثيرها رواياته ومسرحياته تظل ميتافيزيقية · ففى رواية « موتى بلا قبور » عندما يواجه عسكرى المليشيا رجل المقاومة نجد أنفسنا هنا أيضـــا أمام علاقات مجردة بن الجلاد بوجه عام والضحية بوجه عام أيضـــا خلاصتها أنه ينبغى أن تكون الضحية (الشخص الذى سيعذب) جبانا لكى يستيقظ ضمير الجلاد · ولا يهم بعد هذا اذا تجسـد شخصيـــة نيرون أو توركيما أو رجل المليشيا نفسه · أما الدوافع الحقيقية التى يواجه بسببها رجل المقاومة التعذيب فانها غائبة تماما فى الحوار ·

واذا قارنا رواية سارتر هذه برواية أخرى مثل روايه « جوليوس فوسيك » واسمها « كتابات تحت المقصلة » أو حتى برواية « رسائل قتلى رميا بالرصاص » فاننا سنحس أكثر وأكبر بغياب التاريخ الواقعى فى روايات سارتر • فرجال المقاومة هؤلاء لم يفكروا مطلقا أثناءعذابهم فيما جعلهم يصممون على اختيار طريق الحرب والموت •

والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بشخصيات « دروب الحرية » و « الشيطان والله » أو « الأيادى القذرة » وهذه الصعوبة نفسها قد واجهها سارتر على مستوى آخر هو مستوى الانطولوجيا ، فأصبحت صعوبة فى الاتصال بين الوجود والعدم •

فاذا كان الأمر عند سارتر يتعلق بحقيقتين مستقلة احداهما عن الأخرى (لا بلحظتين مجردتين فى حقيقة واقعية ، وهى حقيقة الصيرورة كما هو الحال عند هيجل) أو اذا كان بروز العدم فى الوجود ممكنا وليس ضروريا ، فلن يكون ثمة عبور ممكن من أحدهما الى الآخر ، ولن يكون هنا مجال لتحول الدوافع الموضوعية الى بواعث ذاتية ، أو مجال للانتقال من الحرية الى التاريخ ، أو من كيركجورد الى هيجل •

٤ ـ الأخلاق ، السياسة والتطور الفلسفى لسارتر

شرع سارتر فى معالجة هذه المسألة فى كتابه « الوجود والعدم » • لكنه اصطدم فى كل مرة اقترب فيها منها بالحياة السياسية • فهذه المسألة تمثل المحور لتطور فكر سارتر •

وسنتتبع الآن هذا التطور من خلال التحليل الذى قام به سارتر لاحدى الأفكار فقط ، وهى فكرة « الطبقة الاجتماعية » فى كتابة الوجود والعدم وفى كتاباته اللاحقة •

فالوجود والعدم يحتوى على بعض العناصر التى تسمح ببدء تحليل لفكرة الطبقة الاجتماعية •

فتحليل فكرة « الأدوات » عند سارتر أكثر عمقا مما هو عند هيدجر • فالعالم زاخر بالدلالات : ومعظم الأشياء التى تحيط بنا « أدوات » لان لها وظيفة محددة ، وتحمل نداء موجها الى أفعالى • وهذا

العالم انساني ، كما لاحظ ذلك ماركس في مخطوطات عام ١٨٤٤ . ومن خلال هذا العالم نجد أنفسنا على اتصال بالآخرين ، بهؤلاء الذين صنعوا هذه الاشياء وسطروا فيها وبها أهداف الانسان . « لا جدال في ان اكتشافنا للشيء ـ الأداة يحيلنا فورا الى عدد متكثر من الوجود لذاته » (ص ٢٨٩) . فهذه المجموعة من الأدوات التي تكون جوهر العالم الذي أعيش فيه تحمل بصمات الناس الذين صنعوها ووجهوا من البداية نشاطي ووجودي . وهذا هو ما يسميه سارتر بـ « ضرب من التآزر الآنطولوجي من أجل استغلال هذا العالم » (ص ٣٠٢) . فالطرق والأدوات والظروف الاجتماعية والنظم القائمة كلها ترسم في الهواء ملامح أنشطتي الممكنة .

فهذا العالم له بناء وله معنى يأتيانه من المجتمع ومن التاريخ . وابتداء من هذه الحقيقة سيكون بوسعنا أن نحدد له وقائع ثابتة لا ترتد في حقيقتها الى أي وجود لذاته ولا ترتد الى وجود الغير الذي يكتشفه الكوجيتو كما اكتشف ديكارت اللهمن خلال البرهان الوجودي .

لكن سارتر أوقف بسرعة هذا التحليل . وتصوره الذاتي في جوهره ـ للممكن وللزمان هو الذي سد الطريق دون المضي في هذا التحليل .

« فمجموعة الأدوات تمثل تماما الوجود المتضايف لامكانياتي » (ص ٣٥٣) . وهذا العالم المتضايف الى الامكانيات التي أكونها » (ص ٣٨٦) لا يمكن اذن الا أن يرشدني الى أنشطتي الممكنة . ولكن « هذا المركز الذي يرجع اليه » (ص ٣٩١) ليس له وجود ثابت فرغ منه . اذ أن وجوده يظل معتمدا على . وفي كلمة أخيرة فان دلالة هذا العالم ليست قائمة فيه بل في أنا . انه يتوقف على مشروعي . وعلى هذا النحو جعل سارتر من المستحيل على الانسان أن يدرك التاريخ ادراكا صحيحا . وذلك لأنه تركه تحت رحمة الهوى وعدم معقولية الاختيار .

عندما أثار سارتر مثلا تحول كلوفيس [الى الكاثوليكية ـ المترجم] كتب يقول : « حقا ان الدافع الى التحول يكون دافعا موضوعيا ، متمثلا في الأشياء التي تبدو أمامي في وضعها المواجه لي ، وعلى النحو الذي تظهر به أمام الوعي ... لكن هذا الوضع للأشياء لا يمكن أن يتكشف الا أمام وجود لذاته ، ما دام ... الوجود لذاته هو الوجود الذي يكون

عن طريقه ثمة عالم » (ص ٥٢٤) • ان الظروف الموضوعية المتمثلة في قوة الكنيسة الكاثوليكية وتصميمها على محاربة البدعة التي نشرها أريوس (١) لم تظهر أمام كلوفيس باعتبارها باعثا على التحول الا من خلال مشروعه في غزو أرض الجولوا • ويختتم سارتر كلامه بقوله : وفي كلمة واحدة نقول ان العالم لا يقدم نصائح الا عندما نسأله ، ونحن لا يمكننا أن نسأله الا لتحقيق هدف محدد لنا • فالباعث أبعد ما يكون عن أن يحدد طريق الفعل ، لأنه لا يظهر لنا الا بواسطة مشروع الفعل ومن خلاله » (ص ٥٢٤) • وسواء بعد هذا قام بتحليل مسألة تحول كلوفيس رجل الدين أم النفس فان عليهما أن يحللانها من هذه الزاوية •

أما بالنسبة الى المؤرخ فان المهمة ستختلف • وذلك لأنه لما كانت الظروف التاريخية قائمة فان توحيد أرض « الجولوا » أصبح في هذه المرحلة يمثل أمرا محتوما • ولما كانت الكنيسة وحدها هي القادرة على تحقيق هذه الوحدة فانها كانت ستحقق حتى لو كان كلوفيس (٢) قد رفض أن يتحول • فقد حاول آفيتوس ، رئيس أساقفة بورجوندى وكان في الوقت نفسه المستشار الأول للملك جوندبو ، حاول أن يقود جوندبو الى التحول • وبمجرد أن قبل كلوفسيس بتحوله أن يكون رأس الرمح الذى تتحقق به ما كانت تسعى اليه الكنيسة من وحدة أصبح جيمع أساقفة « الجول » أعوانا له • وكتب اليه آفيتوس يقول : « ان رضوخك للايمان انتصار لنا » • فالكنيسة هنا ــ كما نرى ــ كانت ستستعين بالملك جوندبو أو بآلاريك أو بأى ملك آخر ، وكانت ستقدم له بمعونتها الوسائل التي تحقق هذه الوحدة الضرورية • ومعنى هذا أن المسار العام للتاريخ لا يتوقف على تلك الحادثة الشخصية الفردية ، وهي هنا حادثة تحول كلوفيس الى الكاثوليكية •

لكن سارتر يضيف الى كلامه السابق قوله ، عندما أخذ يحلل الفعل التاريخي : « لكن هذا لا يعني أن الفعل التاريخي من الممكن أن يتخذ أية صورة ، ولا يعني كذلك أنه غير خاضع للتنبؤ » (ص ٥٣٠) • فهو لا يقبل أن يكون قيامنا بأفعالنا من قبيل « عمل أى شيء بعد

---

(١) أنكر آريوس الوحدة بين الأقانيم الثلاثة ، ومن ثم أنكر ألوهية السيد المسيح • وقد أدين في مجمع نيسيه عام ٣٢٥ م وفي مجمع القسطنطينيه عام ٣٨١ م • (المترجم)

(٢) كلوفيس الأول (٤٦٥ ــ ٥١١ م) أصبح أول ملك لفرنسا عام ٤٨١ بعد توحيده جميع أرض الغال وبعد وفاته قسمت المملكة الى أربعة أقسام بين أولاده الأربعة (المترجم) •

أي شيء » ، وبعد هذا التخطيط الذى يشبه كثيرا عملية توفيق تلفيقية ، يؤكد سارتر أكثر من هذا أن « دلالة الماضى الاجتماعى تظـل دائمـا جاثمة مع ايقاف التنفيذ • وكما هو الحال فى المجتمعات فان الانسـان له ماضى شاهق يجثم عليه مع ايقاف التنفيذ » (ص ٥٥٢) •

وسارتر يعتقد أنه ليس بوسعنا أن نقطع فيما اذا كان الاستيلاء على سجن الباستيل مجرد « مظاهرة بلا نتائج » أو كان أول مظاهرة شعبية سيترتب عليها تغيير وجه تاريخنا • وذلك « لأن المؤرخ هو نفسه كائن تاريخى وهو يفسر التاريخ على ضوء مشروعاته هو » (ص ٥٨٢) •

وهذا التصور يقودنا الى الغاء امكان وجود « تاريخ » • وهـو نتيجة لتصور الزمان الذى عرضه سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » : ليست الزمانية زمانا شاملا يضم فى داخله كل الكائنات ، وعلى الأخص الحقائق البشرية • وليست الزمانية كذلك قانونا من قوانين التطور تفرض على الكائن من خارجه • بل انها لا تمثل الكائن نفسه ، وانما البناء التحتى له الذى يكون جوهر حركة اعدامه لنفسه ، أى شكل الوجـود الملائم للوجود لذاته » (ص ١٨٨) • وفى عبارة أخرى ، لا وجود للزمان الا بالقياس الى وعى • والأنا هو المحرك للزمان : فالماضى هو الأنا المتجمد خلف الأنا ، وهو آثارى التى لا سبيل الى محوها ، والمستقبل هو مستودع امكانياتى • أما الحاضر فهو الوجود لذاته •

وفى تصور كهذا لا يمكن أن يكون للتاريخ معنى الا المعنى الذىأمنحه له • ولم يعد من الممكن أن يكون الزمان خاضعا لايقاع معين مثل مراحل التقدم التكنولوجى أو تعاقب الطبقات الاجتماعية المتحكمة ، أو ، من باب أولى ، فصول التغيرات الجيلوجية أو تطور الأنواع الحيوانية • لم يعـد الأمر يتعلق بهذا الزمان المتحرك ، ولم يعد هو الذى يحملنى ويحـدد موضعى ومكانى ، بل أصبحت أنا الذى أدفعه الى التحرك •

وقد أبرز سارتر قدرة الانسـان على التحكم فى المـاضى ، ومقدرته اما على تحمل مسئولية تاريخه الخاص أو انطوائه عليه واجتراره له • ومن الحق أن نقول ان الاهتمام باسقاط الأحداث العريضة أو بجعلها تخضع للقانون التاريخى العام ينبغى أن لا يقودنا الى الغاء مصدر المبادءة والابداع فى الانسان أو تقليما فيه • لكن عندما نصل الى حد المبالغة فى الاهتمام بلحظة ذاتية من لحظات الحرية على حساب الأبعاد الأخرى للانسان ــ على نحو ما فعل سارتر ــ فاننا نصل بهذا الى جعل معقولية التاريخ غير مفهومة (لا معقولة) •

ثم مضى سارتر - بعد هذا في تحديد أبرز المواقف التى تحقق لنا تجربة النحن وتجربة التضامن مع الآخرين · وقد وصل فى هــذا الى اختيار مثال طيب : وهو وجود عمل مشترك يكون أمامنا فيه موضوع مادى علينا أن نقوم بانشائه ، فى هذه الحالة « نبـدو كمـا لو كنـا نمثل استعدادا آليا وتكنولوجيا من الوسائل ، كل وسيلة منها مخصص لها مكان محدد تسـيطر عليه غاية محددة » (ص ٤٩١) · لكن يظـل هذا الوصف ناقصا ومجردا ، لأن سارتر سرعان ما عمم هذا المـوقف المحدد على كل موقف شبيه به يظهر فيه « عنصر دخيل » (ص ٤٩١) وهذا الموقف الرئيسى حدده هيدجر فى نص تبناه سـارتر · وهو موقف « الفريق » أو موقف « الشعور بالوحـدة فى قلب الجماعـة » (ص ١٢٩) ، أو موقف « الوجود الذى يحتوى فى وجـوده على وجود الآخر » (ص ٣٥٣) ·

ويبدو أن سارتر لم يمر أبدا بتلك التجربة الرئيسية التى يشعر فيها « الآخرون » بأنهم مترابطون فى العمل والألم والمخاطرة والصراع مثل تلك التجربة التى أبرزها الرسام « جيريكو » من واقع « الاسبوع المقدس لأراجون ، والتى صور فيها المتآمرين فى ليلة من ليالى الصوم وهم جلوس فى بقعة مكشوفة فى غابة من غابات اقليم بيكاردى : لأول مرة يشعر فيها « تيودور » بأنه أمام شىء آخر غير نفسه ·· لأول مرة يرى فيها « تيودور » الآخرين ···· ان العلاقات بينه وبين الرجال الآخرين كانت كما لو كانت قد تغيرت تغيرا جذريا ، ولم يعد بوسعـه الآن أن يعيش بينهم بطريقته المألوفة ، لأنه بات من واجبه أن يعمـل حسابا لهم » (١) ·

فسارتر قد افتقد هذه التجربة وهى وحدها القادرة على أن تقدم له موضوعا للتأمل حول « التآزر الأنطولوجى » · ومن أجل هذا وجـد مشقة كبيرة فى تحديد الطبقة الاجتماعية وعلاقته بها ·

حقا لقد شرع فى « الوجود والعدم » فى معالجة هذا التحليل · فهو يقر عن طيب خاطر أن الوعى بوجود طبقة يحمل فى طياته الاعتراف بوجود « نحن » خاصة ، تبدو أمامى ضمن موقف جماعى خاضع لجهاز من العلاقات أكثر دقة مما هو مألوف » (ص ٤٩٢) ·

ولكن الطبقة المغلوبة على أمرها لا تهتدى الى وحدتها - فى رأيه - الا من خلال « نظرة شخص دخيل » (ص ٤٩٣) · « فليس صـعوبة

(١) أراجون : الأسبوع المقدس ، ص ٣٣٠

العمل ، وانخفاض مستوى المعيشة أو الآلام التى يعانيها أفراد هـذه الطبقة ، ليس هذا كله هو الذى يكون الشعور الجماعى بالخضـوع داخل هـذه الطبقة » (ص ٤٩٢) . على العكس من ذلك تمامـا يبدو « السيد » و « الشريف الاقطاعى » و « البرجوازى » أو ـ الرأسمالى ـ يبدو هؤلاء جميعهم ، ليس فقط باعتبار أنهم رجال يمثلون قوى يصدرون منها أوامرهم ، بل يبدون بالاضافة الى هذا أو قبل هذا على أنهم « دخلاء » أى على أنهم أشخاص يوجدون خارج الجماعة المغلوبة على أمرهـا ، على أساس أن هذه الجماعة لا وجود لها الا من أجلهم . فمن أجل هـؤلاء اذن ومن خلال حريتهم سيكون للطبقة المغلوبة على أمرها وجود . فهم الذين يسهمون فى ميلاد هذه الطبقة ، بنظراتهم التى يصوبونها اليها» (ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣) .

لم يعد تعريف الطبقة الاجتماعية اذن خاضعا للتاريخ . لم يعـد الأمر أمر علاقات خاصة يولدها نظام اجتماعى خاص ، بل أصبح أمـر علاقات تجرى خارج الزمان بين الرجل القوى الذى يصدر الأوامـر والشخص الذى يكون خاضعا له . وهذا التعريف ينطبق على العلاقات التى تحدد السيد بالعبد ، الاقطاعى بالأجـير ، الرأسـمالى بعضو البروليتاريا . نحن هنا اذن فى صميم الميتافيزيقا .

اهتم سارتر بأن يظهر أن الانسان لا يمكن أن يتضاءل فيصبـح مجرد « موضوع » وبالتالى « أصبح من المتعذر على أى وضع قائم أيا كان (سواء كان جهازا سياسيا أو اقتصاديا من أجهزة المجتمع ، أو كان « حالة » سيكلوجية ثابتة ... ألخ) أن يبعث هو نفسه أى فعـل الى الوجود . وذلك لأن الفعل هو مشروع للوجود لذاته نحو ما لـم يوجد بعد » (ص ٥١٠ ـ ٥١١) . وهو فى هـذا يتلاقى مع تحليلات لينين الذى بين لنا فى « ما الذى يجب علينا أن نعمله ؟ » « أن الوعى الثورى لا يمكن أن يولد من مجرد وضع الطبقة العاملـة فقط » . وسارتر قد أصر على أهمية المشروع : فالوضع لا يبدو أمام العامـل أنه غـير محتمل الا عندما يستطيع العـامل أن يعد بينه وبين نفسـه مشروع تغييره » (ص ٥١٠) . لكن المشـكلة هى : ما هو مصـدر المشروع ؟ وكيف يكون ممكنا أن يصبح هذا المشروع مشروعا لطبقـة معينة ؟

لقد غير سارتر من مواقفه الأولى في اجاباته على هذه الأسئلـة .

وينبهنا فرانسيس جانسون الى هذا التغيير ، فيقول : « لقد أعطى سارتر اذن اهتماما واضحا حتى الآن فى دراسته للظواهر البشرية ، الى التفسير الذاتى . لكن هذا كان كرد فعل ضد هؤلاء الذين كانوا حريصين على أن يتخذوا منطلقهم من « الموضوعى » وانتهوا بأن جردوا الوعى من كل مبادرة » (١) . لكنه لاحظ أن مؤثرات جديدة ظهرت بعد الحرب وانعكست فى فلسفته ، وحرصا منه على أن يقدم لنا صورة كاملة لوضع الانسان انتهى من خلال تطور الصراع بين الطبقات وحده الى أن يقدم تعريفا تاريخيا لمصيرنا البشرى ، ولم يكتف بالتعريف الانطولوجى .

ويظهر هذا التطور فى تحليله لفكرة « الطبقة الاجتماعية » .

فقد لخص سارتر فى دراساته التى قدمها فى عددى يوليو وأكتوبر عام ١٩٥٢ من مجلة « الأزمنة الحديثة » أفكاره حول هذا الموضوع فى العبارة التالية . « ان وحدة الطبقة لا يمكن أن يتقبلها الأفرادقبولا سلبيا ولا يمكن كذلك أن تصدر عنهم بصورة تلقائية » (٢) .

والشطر الأول من هذه العبارة يكرر نفس الأفكار التى كان قد عرضها سارتر فى الوجود والعدم . » (٣) . لكن سارتر يضيف هنا الى دليله الأول على ضرورة تجاوز الوضع عن طريق « المشروع » حجتين جديدتين :

(أ) اذا اكتفينا بتعريف الطبقة الاجتماعية من الخارج ، بالالتفات الى عوامل خارجية ، مفترضين أن لكل أعضاء هذه الطبقة طبيعية واحدة يحددها الدور الذى يقومون به فى الانتاج ، فان هذا التوافق فى الطبيعة والوظيفة من شأنه أن يصور لنا مجموع العمال على أنهم حاصل جمع أفراد يخضعون لنوع واحد من العلاقة ، وسيجعل منهم هذاالتصور « مجموعة متشابهة » وليس كلا عضويا حيا » (٤) .

(ب) لكى نتفادى هذا التصور للوحدة السلبية علينا أن نعرف الانتماء الى الطبقة عن طريق مشاركة واعية من وحى الارادة «فالبروليتارى يصنع وجوده بما يقوم به من عمل فى يومه : فوجوده قائم فى الفعل

---

(١) فرانسيس جانسون : سارتر بقلمه ، ص ١٨٥

(٢) الأزمنة الحديثة ، عدد ٨٤ ـ ٨٥ ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٧٣٦

(٣) نفس المرجع ، نفس الموضع

(٤) الأزمنة الحديثة نفس الموضع ، ص ٣٢٨

لأنه فعل ، واذا امتنع عن الفعل فان وجوده سينهار » (١) • ثم ذكرنا سارتر بالدور الذى يقوم به النفى الذى يمثل الوعى والحرية فأضاف : «ان العامل يجعل من نفسه بروليتاريا بمقدار رفضه لحالته الحاضرة » •

وبين لنا سارتر بعد هذا أن « وحدة العمال لا تصنع تلقائيا » (٢) • فتلقائية العمال عندما يؤخذون واحدا واحدا لا يمكن أن تؤدى الى وحدة الطبقة ، وذلك لسببين : أولا لأنه بسبب التنافس المستمر بين العمال ، ذلك التنافس الذى يفرضه النظام الرأسمالى ، فان وحدة الطبقة العاملة ستكون مهددة فى كل لحظة وثانيا ، لأنه لما كانت الأفكار السائدة تمثل ــ كما أوضح ذلك ماركس أفكار الطبقة المسيطرة فان ما يكون تلقائيا ••• ليس الا الخضوع الحر للسيطرة » (٣) • والتجربة تشهد بأنه عندما ينفصل عامل من العمال عن التنظيم الموحد الواعى لطبقته فانه يقع فريسة فى ميدان اللهو والتسلية اللذين تقدمهما له الأيديولوجية البرجوازية •

وينتهى سارتر بعد هذا البرهان المزدوج الى نتيجة قال بها ماركس ولينين وهى : أن البروليتارى لا يمكنه أن يسلك كممثل لطبقة الا عندما يصبح عضوا فى حزب سياسى متمايز •

ولكن ما هو اذن ــ فى رأى سارتر ــ المبدأ الموحد فى وجود هذا الحزب وفى شرعيته ؟ ليس هذا المبدأ قائما فى اندماج الحركة العمالية فى المعرفة العلمية ، كما ذهب الى ذلك ماركس ولينين ، ليفسرا لنا الانتقال من الطبقة « فى ذاتها » الى الطبقة لذاتها » • فسارتر بعد أن رفض الاعتراف بقيمة علم التطور التاريخى ، بحيث عن هذا المبدأ الموحد فى الأنطولوجيا •

« اذا لم تكن الطبقة حاصل جمع المستغلين ، واذا لم تكن تلك **الطاقة البرجسونية التى تدفعهم ، فمن أين تريد أن تكون اللهم الا من** ذلك العمل الذى يؤدى الناس ويتخذون من أنفسهم موضعا له ؟ فوحدة البروليتاريا هى علاقتها بالطبقات الأخرى للمجتمع • وفى كلمة واحدة ان وحدة البروليتاريا هى صراعها ••• ووحدة الطبقة العاملة هى اذن علاقتها التاريخية المتجددة مع المجموعة ، من حيث أن هذه العلاقة تتحقق بواسطة فعل تأليفى موحد يكون متميزا بالضرورة عن حركة

---

(١) نفس المرجع ، ص ٧٣٢
(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣٥
(٣) نفس المرجع ، ص ٧٣٦

الجماهير تميز الفعل الخالص عن العاطفة » (١) • ومن هذه الناحية ، فان الحزب ، بالنسبة الى العامل . يمثل حريته ، مفهومة على أنها ببساطة « قدرته على تخطى الواقع » (٢) •

وقد ساق هذا الموقف جان بول سارتر الى أن يدخل فى جدل مزدوج مع « كلود ليفور » من ناحية ومع « موريس ميرلوبونتي » من ناحية ثانية •

وهذه البحوث تشهد بتطور فلسفي فى فكره : فقد اتخذ كل من البعد التاريخي والبعد الاجتماعى طابعا خاصا فرض نفسه عليه ، ولم يعد من الممكن استخلاصها من الوجود لذاته •

ونستطيع هنا أن نقدر قيمة الخطوة التى كان قد اتخذها سارتر فى « سان جينيه » عندما أعطى للنفى معنى لا وجود له فى الوجود والعدم: « عندما أرفض فليس معنى هذا أن أقول لا ، بل معناه أننى أسعى الى تغيير موقف عن طريق العمل • ولا ينبغى الاعتقاد بأن الرجل الثورى يرفض **المجتمع الرأسمالى فى مجموعه** : لأنه كيف يتسنى له أن يقوم بهذا وهو فى داخل هذا المجتمع وجزء منه ؟ على العكس من ذلك ،ان الثورى يتقبل هذا المجتمع كواقع ، وذلك ليبرر فعله الثورى • كان ماركس يقول : « غيروا أوجه العالم » • وكان رامبو يقول : « غيروا أوجه الحياة » • حسن • ان هذا يتضمن أن أمر تغييرهما مرهون بقدرتنا على ذلك • ويتضمن أنه لابد لنا من أن أمر تغييرهما مرهون بقدرتنا على ذلك • ويتضمن أنه لابد لنا من أن نتقبل كثيرا من الأشياء لنستطيع بالتالى تغيير بعضها • فالرفض يلتقى بطبيعته الحقة فى قلب الفعل • انه يمثل اللحظة المجردة للفعل » •

وقد أضحت سيمون دى بوفوار أن اهتمام سارتر أخذ يتزايد شيئا فشيئا طوال تطور عمله الفلسفى بخاصية الالتزام فى الحرية ، وبوجود العالم كواقع يعترض طريق الفعل ، وبقيام الشعور فى قلب العالم ، وباستمرار الزمان الحى • » (٣) •

فالبروليتاريا ليس لها فقط حاجات تريد اشباعها بل لها تاريخ

---

(١) الأزمنة الحديثة ، نفس الموضع ، ص ٧٦٠

(٢) الأنفس الموضع ، ص ٧٦١

(٣) الأزمنة الحديثة، عدد ١١٤ ـ ١١٥ ، يونيه ـ يولية ١٩٥٥ ، ص ٢١٢٢

يكون ماثلا في حركتها الحالية : انها تمثل اذن واقعا تاريخيا · وحركتها التلقائية لها طابع واقعي · لكنها لا تستطيع أن تقدم حلا سياسيا للمشاكل التي تصنعها ·

وتوافق سيمون دى بوفوار عن طيب خاطر في النتائج التي وصلت اليها في مقالها على أن « الاتفاق بين الأنطولوجية والفينومينولوجيا في فلسفة سارتر يثير عدة صعوبات » (١) ·

ولكن نحدد العلاقات بين سارتر والماركسية علينا أولا أن نضع هذه العلاقات في الزمان ولا نقتصر على صياغة النقائض بينهما ·

ففي مقدمة أخر دراسة له ، وهو كتاب « نقد العقل الديالكتيكي» أبرز سارتر أن الخلاف بينه وبين الماركسية ليس خلافا على المبدأ الذي تدين به الفلسفة المادية · كتب سارتر يقول : « كانت الواحدية المادية موفقة كل التوفيق في الغائها الثنائية القائمة بين الفكر والوجود لصالح الوجود الشامل ، أي لصالح الوجود الذي ندركه في طبيعته المادية » ·

هنا نحس بأن سارتر قد تجاوز نهائيا تلك المرحلة التي شن فيها هجومه في أعقاب تحرير فرنسا ضد صورة معينة من الفلسفة المادية كانت أقرب الى مادية « دولباخ » منها الى مادية ماركس · في تلك الفتره كان سارتر يظن أن الفلسفة الماركسية « فلسفة لها وضع معين لأنها متضامنة مع فيزيقا نيوتن ، ومع نظرية التطور لداروين ،ومع بيولوجيا المذهب الحيوى · لكن هذه الفزياء ، وهذه النظرية في التطور ، وهذه البيولوجيا قد استنفدت كلها أغراضها اليوم · فلماذا تصر الماركسية على ن تعيش مقفلة على نفسها ، متجمدة كما لو كانت نوعا من الدوجما أو العقيدة ؟ »

كان سارتر في تلك الفترة يشن هجومه ضد صورة من المادية الماركسية لا توجد الا في كتب الفلسفة المثالية ، أي ضد المادية في صورتها الآلية · هذه الصورة للمادية تتحدد معالمها بخصائص ثلاث :

١ ـ تصورها للمادة على أنها الشيء الممتد عند ديكارت ، الشيء غير المتحرك ، المتطابق مع نفسه ، الشيء الذي حاول الفلاسفة دون جدوى أن يصوروا لنا أنه لا يستطيع خلق أو ايجاد الوعي ·

---

(١) الأزمنة الحديثة نفس الموضع ، ص ٢١٢١

٢ ـ تصورها للعلية على أنها شبيهة بآلية القرن ١٨ وبحتمية لابلاس ٠ وقد فشل الفلاسفه فى اثبات أن هذه العلية متناقضـة مع العلم المعاصر فى أكثر اكتشافاته حسما ٠

٣ ـ لم يختلف موقفها عن موقف أوجست كومت ، وخلاصتـه تفسير الأعلى بالأدنى والكل بأجزائه ٠ (١)

لكن سارتر غير من تصوره للماركسية ٠ ففى فبراير عام ١٩٥٦ كتب فى « الأزمنة الحديثة » يقول ان المهمة الكبرى للمثقفين فى عصره كانت محصورة فى تحديد موقفهم بالنسبة الى الماركسية : « الماركسية بالنسبة لنا لم تكن مجرد فلسفة ٠ انها كانت الطقس لأفكارنا والوسط الذى نتغذى منه ، كانت تمثل الحركة الحقيقية لما كان يسميه هيجـل بالروح الموضوعية » (٢) ٠

واذا كانت الماركسية مركز الثقل بالنسبة الى كل الثقافات « فان الاشتراكية هى المرجع الرئيسى الذى نقيس به أى عمل سياسى ٠٠٠ انها تمثل حركة الانلاسان فى طريقه الى بناء نفسه » (٣) ٠

لكن كيف تم هذا التحول ؟ ان وجودية سارتر تحت تأثير التجارب التى عاشتها فى ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب الباردة ، وحركات الطبقة العاملة والنضـال الذى خاضته الشعـوب التى عاشتها فى ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب المستعمرة فى سبيل استقلالها ، كل هذا جعلتها تقيم وزنا الى حد كبير لدور التاريخ ٠

ومن الجائز ان للوجودية رأت أول الأمر فى الحركة الثورية وحدها النموذج للفعل الحر : لأن الثورة تمثل بالنسبة الى الانسان حقه المشروع فى خلق قوانينه الخاصة (٤) ، فى حين أن التسلط كان يمثل صورة من

---

(١) أنظر مثلا سارتر : المواقف ، ج ٢ ، ص ١٢٦ ٠ والحق أن بعض الصور المبسطة التى قدمها بعض الماركسيين فى دفاعهم عن الماركسية قد جعل الطريق معبدا نحو هذا الخلط فى الفهم ٠ وسارتر نفسه قد لفت الانظار الى الخطر الناجم عن قلة الثقافة الهجلية عند كثير من رجال الجامعات فى فرنسا حتى الى عهد قريب ٠ كتب سارتر يقول : « ان المثقفين الماركسيين فى عصرى كانوا ديالكتيكيين من طراز سيىء ٠ ومصدر هذا أنهم عادوا ودن علم منهم الى تبنى موقف المادية الآلية » ٠ وهذه الملاحظة تحتوى على بعض الحقيقة ٠

(٢) الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، ص ١١٥٨ ٠

(٣) الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، يناير ١٩٥٧ ، ص ٥٨٠ ٠

(٤) المواقف ، الجزء الثالث ، ص ٢٢١

صور « اللزوجة » الاجتماعية . لكن هذه الوقائع الانطولوجية قد اكتسبت عند سارتر شيئا فشيئا مسحة اجتماعية . فالتسلط أصبح يعني عنده التسلط التاريخي ، وظهر أمامه في صورة استغلال الانسان للانسان ، ذلك الاستغلال الذي يخوض البروليتاري ضده في كل يوم معركة .

وهكذا فان سارتر قد وقف من الماركسية نفس الموقف الذي وقفه كيركجوورد من هيجل .

« لقد كنا مقتنعين في نفس الوقت أن المادية التاريخية تمدنا بالتفسير الوحيد الحقيقي للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل المعالجة الوحيدة الواقعية للواقع . وأنا لا أزعم أني أنكر التناقض الذي يتضمنه هذا الموقف ... لكن كثيرا منا ما زال يعيش حتى الآن تحت تأثير التوتر الناشيء من هذا المطلب المزدوج » (١) .

وهذا « التوتر » يعكس تماما الذبذبة السياسية في موقف سارتر من ناحية الدلالة العميقة لفلسفته من جهة ثانية .

انه يعكس لنا ذبذبته السياسية لان سارتر كان يكفي أن يزيد أو ينقص من اهتمامه بلفظ ،حتى يتبين لنا أنه يرى مرة في الصراع الطبقي أنه نظام « لا ضرر من ورائه » . ثم يرى منه بعد ذلك أنه نظام حق أو انه كتب يقول من يوليو عام ١٩٥٢ « ان الرأسمالية قد قسموا العالم الى معسكرين » (٢) . ثم كتب في يناير ١٩٥٧ يقول : « الامبريالية العالمية ، أنا لا أعرف ما هي » (٣) .

وهذا التوتر يعكس الاتجاه العميق لفلسفته ، وذلك عندما جعل سارتر من مهمته الرئيسية أن يمزج العنصر التاريخي بالعنصر الفردي داخل الماركسية .

والمسألة الرئيسية التي عارض سارتر فيها الماركسية هي مسألة ديالكتيك الطبيعة .

---

(١) الأزمنة الحديثة ، عدد ١٣٩ ، ص ٣٥١
(٢) الأزمنة الحديثة ، عدد ٨١ ، ص ١٥
(٣) الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ص ٥٩٧

فسارتر كان يعتقد أنه لو كان ثمة ديالكتيك للطبيعة بالمعنى الذى فهمه انجلز ، أى بمعنى أن هناك قانونا عاما تسير بمقتضاه الطبيعة والتاريخ والفكر ، فسينرتب على هذا نتيجتان :

١ ـ ستنتهى الى تفاؤل سعيد قائم على غائية هيجلية فى نظام شامل للمعرفة ، يتطابق مع نظام الوجود • وذلك لأن التاريخ اذا كان قد اكتمل تصوره خارج أنفسنا وبدون تدخل من جانبنا فانه لن يبق أمامنا الا أن نتأمله ، أو على الأقل ، لن يبق أمامنا الا أن نعول على ألا عيب التاريخ والأشياء من أجل الوصول الى أهدافنا •

٢ ـ سيصبح الانسان فى هذه الحالة مجرد جزء من الطبيعة ، مجرد أداة لهذا الديالكتيك الموضوعى ولن يكون خالقا لأفعاله هو • سيكون الانسان بالتالى عاجزا عن اقتلاع نفسه من الترابط القائم بين الأشياء فى الطبيعة ليخلع عليها « معنى » •

لكن سارتر يقول ان طرافة ماركس قائمة فى أنه دعم ضد هيجل بطريقة لا تقبل الجدل ـ الفكرة التى تقول بأن التاريخ لا يتوقف مجراه وبأن الوجود غير خاضع للمعرفة • وقائمة فى أنه أراد أن يحتفظ بالحركة الديالكتيكية فى الوجود والمعرفة معا •

« وقد بدأ ماركس بأن ذهب الى أن الوجود المادى لا يمكن رده الى المعرفة والى أن ميدان الفعل الثورى أوسع من ميدان المعرفة بماله من تأثير واقعى » •

فكيف نقول فى هذه الظروف ، اللهم الا اذا لجأنا الى نظرية فى «الانسجام الأزلى » تتضمن نظرة دينية ، بأن الديالكتيك الذى يصلح للوجود هو نفسه الذى يصلح للفكر ؟ •

ويعتقد سارتر أن الأتباع الحاليين لماركس قد ارتبكوا خطأ رئيسيا لأنهم نظروا الى الفكر على أنه وجود تحمله نفس الحركة التى تحمل التاريخ بأكمله » • وذلك بدلا من أن يذهبوا مذهب أصحاب نظرية المعرفة المعاصرة الذين اهتموا ـ كما فعل واينهيد وبشلار ـ « بتحقق العقل » و « تطور ميدان العلم » ، وقالوا بأن معقولية العالم سواء كانت ديالكتيكية أو غير ديالكتيكية تمثل العمل البناء والخلاق للانسان •

وبالجملة فان خطأ الماركسية المعاصرة قائم فى استبعادها للانسان الانسان الفاعل الخلاق ـ من وصف العالم ومن الاهتداء الى قوانينه •

« هؤلاء المذهبيون قد سلكوا من أجل أن يصلوا الى ادراك الضرورة التى تحكم العالم ادراكا واقعيا · طريقا فريدا فى الاغتراب بدافية تفكيرهم الحى نفسه باعتباره موضوعا من موضوعات الوعى الشامل » ·

وسنبين فى الفصل الذى سنعقده عن الماركسية أن هذه الاتهامات ليست صحيحة وأن هناك اتجاهات استطاعت أن تعبر عن نفسها فى بعض الصور التى اتخذتها الماركسية انحازت الى الوضعية والى الاتجاه العلمى المبالغ فيه أو انحازت الى العقلانية الدوجماطيقية ·

ومعظم الاعتراضات التى وجهت من سارتر ضد « ديالكتيك الطبيعة » يجب أن تتهاوى اذا التفتنا الى عناصر ثلاثة رئيسية فى الفلسفة الماركسية :

١ ــ نظرية فى « الحاجات » تستبعد من طريقها كل تصور آلى للمادة تجد أساسها فى فكرة الشىء الممتد عند ديكارت · وهذه النظرية الماركسية تبرز على العكس من ذلك ما قال به ماركس فى « العائلة المقدسة » ، وأطلق عليه فى ذلك الوقت « عذاب المادة » · وبهذا يمكننا تفسير الانتقال من المادة اللاعضوية الى الحياة ، ومن الحياة الى الوعى · وهذا الانتقال لم يقترحه فقط الماركسيون بل كان أيضا موضوع دراسة فى أعمال شخص مثل الأب المحترم تياردى شاردان ·

٢ ــ نظرية فى « الاغتراب » تبين امكانية قيام وساطة بين الانسان والأشياء ، أو امكانية قيام مزيج بين المعنى والواقعة · وهذه النظرية تصلح على هذا النحو لاقامة علم موضوعى للمجتمع ، وديالكتيك للتاريخ من غير أن تنكر أو تقلل من قيمة الحرية للانسان ومن عنصر الامكان الذى تسمح بادخاله فى صلب نسيج الديالكتيك ·

٣ ــ نظرية فى « الفعل الثورى » تقول بأنه يتعذر أن نصل الى تعريف للطبيعة فى استقلال عن الانسان الذى يقوم بدور فعال فيها وتبين بالتالى أنه ليس ثمة بناء شمولى كامل للطبيعة أو التاريخ طالما أن فعل الانسان بما فيه من نفى وحركة تؤديان الى تجاوز الطبيعة والتاريخ هو لحظة من لحظات الفعل المتبادل ومن الخلق · ففى مواجهة المثالية الهيجلية التى قامت على مصادرة المعرفة الشاملة أشعرت المادية الديالكتيكية الانسان بمسئوليته فى الخلق المستمر للعالم ، وفتحت باب الديالكتيك أمام الانسان ·

وهناك نظريتان رئيسيتان فى أنطولوجيا سارتر ، على الاقل فى الصورة التى عرضها فى « الوجود والعدم » ، تجعلان تكامل الوجودية مع الماركسية أمرا مستحيلا :

١ ـ **تصور العدم** : فاذا كان الانسان ـ كما ذهب سارتر ـ هو الكائن الذى من أجله يجيىء العدم الى العالم ، فانه يترتب على هذا القول نتائج تتعارض تماما مع الماركسية ٠

(أ) لن يكون ثمة صيرورة فى الوجود ٠

(ب) سيبرز العدم بامكانية مطلقة ستكون هى الأساس فى كل صور اللامعقولية ٠

(جـ) سيتعذر ظهور « النفى » فى صورته البشرية الخاصة ، وهى صورة الحرية ، فى أية مرحلة من مراحل تطور الوجود ٠

٢ ـ **تصور الحرية** : سيتعين علينا من أجل أن ينسجم القول بحرية الانسان مع القول بديالكتيك التاريخ أن نسقط من حسابنا التصور الديكارتى للحرية ، وهو التصور الذى تبناه سارتر ، وبدت فيه الحرية على أنها مجرد توكيد « للاستقلال فى الاختيار » لا على أنها قدرة مؤثرة تهيؤ لنا الوصول الى الهدف الذى تتبعناه ٠ وفى حالة التفاتنا الى التعريف الأول فاننا سنكون خارج التاريخ ، ولن تكون صراعات البشر الا مجرد رمز أو تصوير أسطورى لمأساة ميتافيزيقية معينة ٠

هذا هو ما انتهى اليه حوارنا مع الوجودية ٠ لكن حتى لو لم يستطع الحوار أن يذهب بنا الى أبعد من هذا فان طبيعة المشاكل التى أثارها كتاب الوجود والعدم كانت كافية لان تجعل منه أحد الأحداث الفلسفية الهامة التى ظهرت على أرض فرنسا فى النصف الاول من هذا القرن ٠

رسالة موجهة من جان بول سارتر
الى المـــؤلف
« الماركسية وفلسفة الوجود »

« لقد قرأت بشغف كبير الصفحات التى كرستها لمعالجة فلسفات الوجود . وانى لأرحب عن طيب خاطر بأن أعرب عن رأيى فى هـــذا الجزء من كتابك .

فالاتفاق بين هذه الفلسفات ربما كان حول هذه النقطة الوحيدة وهى أن الوجود غير قابل للرد الى المعرفة . والمدهش حقا أنها فى هـــذه النقطة متفقة مع ماركس وأعتقد أن نتائج هذا الاتفاق ذات أهمية كبرى .

انك أصدرت حكمك المسبق على جميع فلسفات الوجود قائـــلا انهـــا يجب أن تنتهى اما الى أن تعيش حياة الظلام مع بعض النزعات التى تدعو الى حجب الثقافة عن الناس واما أن تعدل عما قالت به من أجل أن تجدد مجال اختيارها فى التفكير الماركسى وتنتهى بالاندماج فيه .

ويبدو لى أنه يلزمنى ، من الناحية التاريخية ، أن أذكر القارىء أن الوجودية (اذا كان قد أصبح على الأقل لهذه الكلمة العامة جدا معنى) تعبير عن محاولة الفكر المسيحى مناهضة المعرفة الهيجلية والوقـــوف فى وجه كل عمل معمارى فلسفى ، وباختصار ، فى وجه العقل نفسه، على الأقل فى بعض تشكيلاته . فكيركجورد قد اتخذ كل الطرق ليدافع عن نفسه وعن الايمان الدينى ضد شراك وتصنيفات المعرفة الشاملة ، ورفض أن تسيطر عليه باعتباره انسانا وباعتباره مسيحيا أية حـــركة ديالكتيكية . وفى كلمة واحدة ، نقول ان من الخطأ تماما أن نقيد الفكر الوجـــودى بالخيـــار بين الايمـــان باللامعقول والثقة بالعقل الديالكتيكى والماركسى ، كما لو كان هذا الفكر قد كتب عليه الآن أن يختار بين هذين

الطرفين ، مع أنه كان من الصعب عليه منذ نشأته أن يقطع برأى فيهذه النقطة • هناك مصدر مشترك لفلسفات الوجود كلها ، وهو أنها كانت رد فعل من جانب بعض المثقفين المسيحيين ضد منهج هيجل في اخضاع المعرفة الى نظام دقيق • ورد الفعل هذا بالرغم من أنه كان رد فعل روحي وديني ، الا أنه كان متفقا في هذه النقطة مع الاعتراضات الماركسية الاولى • فاذا كانت المعرفة الشاملة - في رأى كيركجورد - لا تجب ولا تحتوى شقاء الوعي الفردى فان ماركس قد ذهب أيضا الى أن معرفة الاغتراب (حتى ولو كانت عن طريق الوقوف على أسبابه) لا تمحو الاغتراب نفسه (بالرغم من أهمية الدور الذى تلعبه في الفعل الثورى وهو امر طبيعي) • فالخيار الذى اقترحت ، أيها العزيز جارودى ، أن نقطع فيه برأى يوجد فعلا وراء ظهورنا ، واتخذنا فيه موقفا ، وهذا ما كان ينبغي أن تلاحظه بنفسك • فالتفكير حول الوجود ، منذ ما يزيد عن مائة عام ، قد اختار لنفسه أن يكون دفاعا عن الايمان المسيحى • لكن كم كان بودى - لو لم يكن سيؤدى بنا هذا الى اطالة المقام - أن أبين لك أن هذا التفكير نفسه قد تشكل - على الأقل أمام البعض - طوال هذا القرن الأخير على أنه تفكير عقلى ديالكتيكى وواقعى • وغنى عن البيان أن أحد فروع هذه العائلة المقدسة ظل وثيق الصلة بالاتجاه الصوفى الأول ، وأن فكر ياسبرز ، على سبيل المثال ، ليس الا تفكيرا لاهوتيا لم يجرؤ أن يفصح عن لاهوتيته • لكن ليس من شك أيضا فى أن ما تقترحه بأن يكون خيارا لنا فى المستقبل ليس الا انعكاسا تجريديا لسلسلة اختياراتنا السابقة • وفيما يتصل بى - ما دمت قد تفضلت بالحديث عنى - فانك توجه الى منذ زمان طويل تهمة الاتجاه اللاعقلى ، فى حين أننى - فى تعارض مع كيركجوورد فى هذا الموضع - اتجهت الى اقامة العقل على أساس التفرقة بين المعرفة والوجود • وسيكون من السهل عليك بعد هذا أن تبين كيف أن الماركسية قد جعلتنى أكتسب شيئا فشيئا التفكير الدقيق الديالكتيكى بعد أن ظللت عشرين عاما تائها فى عزلة اللامعرفة • والحق أننى نظرت دائما الى المناهج التى قدمتها الفلسفة الفينومينولوجية ووقوفى على المشروعات الوجودية على أنها وسائل ممتازة تهيؤ لنا الاقتراب من المسألة الرئيسية : مسألة الفعل الثورى أو « البراكسيس » •

ثم ما الذى يجب على أن أقوله بخصوص هذا السحر الذى لا يقاوم الذى تعزوه للماركسية ، وتقول اننا نحن الوجوديين قد تأثرنا

به ؟ لقد سبق لى أن أوضحت موقفى فى هذا الموضع وقلت : انـــه اذا كانت الفلسفة الوجودية (فلســفتى أنا على الأقـــل) تلتقى مع الماركسية وتريد الاندماج فيها فسيكون هذا بوحى من محاورها الباطنيه وليس تحت تأثير براعة الفلسفة الماركسية • وعلينا أن نوضح أنفسنا هنا : فالماركسية من حيث أنها تمثل اطارا صوريا لكل تفكير فلسفي معاصر لا يمكن اغفالها • وأنا أقصد بالماركسية المادية التاريخية التى تفترض ديالكتيكا باطنيا يحرك التاريخ • ولا أقصــــد بها المــادية الديالكتيكية التى نفهم منها ذلك الوهم الميتافيزيقى الذى يعتقد أصحابه بأنهم اكتشفوا وجود ديالكتيك للطبيعة • والحق أنى هذا الديالكتيك للطبيعة من الممكن أن يكون موجودا ، لكن علينا أن نعترف أنه ليس لدينا أدنى مقدمة للدليل على وجوده • وهكذا فان المادية الديالكتيكية تنحل الى كلام أجوف ، ملىء بالمبالغة والدعوة الى التكاسل ، حول العلوم الفزيائية ــ الكيميائية والبيولوجية ، وهى تخفى فى طياتها ــ على الأقل فى فرنسا ــ النزعة الآلية التحليلية المألوفة • وعلى العكس من ذلـــك ، فان المادية التاريخية من حيث أنها تضع يدها مباشرة على منبـــع كل ديالكتيك : ما يقوم به الناس فى حياتهم اليومية من حيث أنهم محكومون بالنزعة المادية ــ تمثل فى الوقت نفسه التجربة التى من الممكن أن يقوم بها (والتى يقوم بها فعلا) كل واحد منا من واقع العمل الثورى ومن واقع اغترابه ومن حيث أنها تمثل كذلك المنهج البنائى الخلاق الذى يسمح بادراك التاريخ البشرى فى حركته الشاملة • وهكذا فان التفكير حول الوجود يجد نفسه قريبا وقد قذف به بين أمواج التاريخ • وهو لن يتيسر له فهم التاريخ الا بالقدر الذى تتكشف بهالمعرفة الديالكتيكية على أنها معرفة للديالكتيك •

وانى لا أستطيع أن أوافق على تلك الكلمات المقتضبة التى ذكرتها فى آخر الجزء الأول من بحثك والتى يلوح لى أنك أظهرت فيها الماركسية على أنها الفلسفة الواقعية المتطورة التى من واجبها ــ بعد أن تدخل على نفسها بعض التعديلات الثانوية جدا ــ أن تحتوى فى داخلها وتذيب كل التيارات الوجودية • وانى أقدم ضد قولك هذا الاجابة التاليـــة : ان الوجودية الملحدة ستبقى لان الماركسية الواقعية لا وجود لها • أفضـــل من هذا ، لأن هذا المذهب الشامخ الذى ينبغى أن يفهم على أنه « ثقافة شاملة » ليس الا مثالية تقوم على الارادة : لأنه يقوم على بعض التوكيدات التعسفية حول فكرة المادة وفكرة الديالكتيك • ولأوضح نفسى فى هذا

الموضع فأقول : ان الماركسية لا يمكن ان تحـرف • وهذه الحمـــلات الدعائية ضد التحريفية المستغلقة ، والتى يقوم بها الماركسيون عن عمد أو غير عمد ، لا تؤدى الى حجب المشـكلة الرئيسية • الماركسـية فى حاجة الى أن يقوم بناؤها شيئا فشيئا وبالتدريج • وقد قدم لنا كل من ماركس وانجلز جهودا مضنية فى هذا السبيل ، كانت ضوءا أمـــام المثقفين فى عصرهم وستظل كذلك فى عصرنا نحن أيضا • أما عــذه المعارك الشاقة التى كان على العمال أن يحملوا لواءها فلم يكن لهــا من نتيجة الا أنها جعلت من هذه الجهود مجرد ارشادات • ينبغى أن تكون الماركسية مناضلة : وهى ليست كذلك ، لأنها تكتفى بالاسلـوب الدعائى • ينبغى على الماركسية أن تكون منطلقا لحركة ضخمة : اقتصادية واجتماعية وفلسفية ، منطلقا لآلاف من الدراسات التاريخية الواقعية • يجب على الماركسية أن تكشف من خلال الباحثين الفرديين عن تناقضاتها الخاصة التى تمثل محركاتها الديالكتيكية الحقة • وعليها أن تتخطى هذه التناقضات •

كان على الماركسية أن تكون وحدها العقل التاريخى والثقافة الوحيدة لعصرنا ، لكنها ليست كذلك • كان عليها أن تستبـدل المعقوليـــة الديالكتيكية بالحتمية التخيلية التى تلجأ اليها الفلسفة الوضعية ، لكنها تركت نفسها نهبا للوضعية • وأخيرا كان عليها أن تقيم وتشيد حقوقها وتناولها للأمور ، أى كان عليهـا أن تبين لنا ما الذى يجب أن تكـــون عليه الحقيقة الديالكتيكية والبراكسيس (الفعل الثورى) • لكنهـــا لم تفعل شيئا من هذا كله ، بل لم تحاول فعل شىء • وبين مجموعـة المعارف التى لا أساس لها التى نلتقى بهافى الفكر البرجوازى ،والأساس الذى يخلو من المعرفة وهو ما تحجرت عليه المادية التاريخية ، سيظـــل عصرنا عصر عدم المعرفة ، باستثناء المعرفة الحقة التى تقدمها لنا العلوم •

يلوح لى اذن الفكر الوجودى من حيث أنه يقر بأنه ماركسى ، أى من حيث أنه لا يتجاهل امتداد جذوره فى المادية التاريخية ، سيظـل ــ أيا كان تواضع الحقائق التفصيلية التى بوسعه أن يوضحها ــ هو البحث الماركسى الوحيد الذى يتسم بالواقعية والذى له أساســـه • هل لى يا عزيزى جارودى ، فى أن أكون طموحا بعض الشىء وأطلب منك أن تستقبلنا ، على هذه الأرض التى أصبحت أرضا مشاعا ، أعنى ماركسية اليوم ــ فاتحا ذراعيك بالزهور ، ورأسك مليئة بالمعرفة ، كما لو كان أولادك العائد الى رشد بعد غى كانوافيه ؟ الحق أنك قـد

اخترت قطاعا من البحوث،واخترنا من جانبنا قطاعا من البحوث واخترنا من جانبنا آخر واتفاقنا الشكلي فيما بيننا لا حدود له (بحيث أننا لو نقابلنا صدفة فلن نتبادل الهجمات) • لكن أصبح من واجبنا جميعا ، أنت ونحن ،أن نستزرع هذه الأرض البكر • وانى لعلى يقين من جانبى أن البحوث التى لها طابع الواقعية هى وحدها البحوث التى ستؤدى الى اثراء الفلسفة التى تمثل مصدر جميع أفكارنا ، وستؤدى الى ظهور مشكلاتها الحقيقية على السطح فى صورة ديالكتيكية وبالاضافة الى هذا ، فيبدو لى أننا نحن الوجوديين قد أخذنا المبادىء فى هذا السبيل وأننا تقدمنا عليكم فيه • لأننا نهتم بالبشر • وأخشى أن تكونوا قد نسيتموهم هوناما » •

(٢)

الهيجلية الجديدة الوجودية

انتقل الوضع التاريخى على يد فلاسفة من طراز جان فال ، وكوجيف أوجان هيبوليت نقلة فلسفية أخرى • واتخذ صورة حوار حول تفسير هيجل ، وبصفة خاصة حول الأهمية المتبادلة التى تكرس تارة لفكرة التعالى أو المفارقة وتارة أخرى لفكرة التاريخ فى داخل الديالكتيك الهيجلى • فاتجهت الأنظار ــ فى نطاق الفلسفة الهيجلية الى كيركجورد ليتخذوا منه مناهضا يقف فى وجه كارل ماركس •

١ ــ جان فال

يرفض جان فال أن نجعل من فلسفته فلسفة للوجود • وبالرغم من هذا فاننا نجد عنده محاور هذه الفلسفة جميعها ، وفى المحل الأول ، محورها الرئيسى : مناهضة كيركجورد لهيجل •

ففى سلسلة من كتبه ، بصفة خاصة فى كتاب « دراسات كيركجوردية » وكتابه « تاريخ مختصر للوجودية » وكتابه « فكر الوجود » استخلص جان فال معنى الفلسفة التى قدمها كيركجوورد « يرى كيركجورد فى نفسه انه الخصم الحى للفكر الهيجلى ••• انه يمثل فى حد ذاته توكيد عدم التطابق القائم بين الداخل والخارج ، انه فى حد

ذاته يمثل الاجابة عن هيجل » (١) • ان التفكير الموضوعي بالصورة التي ظهر بها في مذهب هيجل لن يستطيع أبدا أن يدرك الا الوجـود الماضي أو الوجود الممكن ، لكنه لن يدرك الوجود الحي ، أي ذاتية الفرد المتفرد وحريته وحصره النفسي •

وقد كرس جان فال جزءا كبيرا من أعماله في تأمل هـذا الحصر النفسي • وهذا الحصر عند كيركجوورد ذو طابع ديني عميق • انه في أساسه تجربة المخطيء أمام الله • ويتحدد الوجود عن طريق هـذا التمزق وذلك التوتر بين المتناهي واللامتناهي :

« لا يوجد الوجود الا بالقياس الى شيء يتعداه » (٢) •

وقد استعاد جان فال لحسابه كلمة ياسبرز التي كان يقول فيهـا عن كيركجوورد ونيتشه : « ان العالم الحديث قد شعر بالفشـل على يديهما » •

انهما يمثلان عنده بطلين للنفي • وجان فال يعتقد أنـه يمكن لنا أن نكتشف فيهما وعن طريق تأمل أعمالهما وحياتهما الملامح الرئيسية لموقف الانسان ولعدم اكتفاء التاريخ بذاته ، ولا نفتاحه على الوجـود المفارق المتعالي •

هذا هو المحور الرئيسي في فلسفة جان فال • وهو يرفض تسمية فلسفته بالوجودية لأنه لا يعول على كيركجوورد في رفضه للديالكتيك الهيجلي للتاريخ من أجل تصور ديني للوجود المفارق المتعالي ، بل ينظر الى فلسفة كيركجوورد ، شأنها في ذلك شأن فلسفة نيتشة على أنهـا لحظة ضرورية لحظة الوعي الشقي ، وهي لحظة مر بها هيجل مرورا سريعا يعوزه العمق • وجان فال آثر أن يتمهل فيها ليتأمل الوجود المتعالي •
وقد كتب يقول عن كيركجوورد ونيتشه : « عندما نتأمل فلسفتهما لن نستطيع أن نستمر في العيش وسط هذا الاتصال الزماني الذي قدمته لنا الفلسفات التقليدية في اتجاهها التصـوري • أعمال هذين الفيلسوفين علامات نحو دلالة لا متناهية ، ورموز للوجود المتعالي » (٣) •
وجان فال لا يريد في سبيل الابقاء على وحدة عقلية للتاريخ بالصورة

---

(١) جان فال : فكر الوجود ، فلاماريون ، ١٩٥١ ، ص ١١
(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٤١
(٣) نفس المرجع ، ص ٥٥

التى نجدها بها عند هيجل آن يضحى بعالم المشكلات والفشل والتمزقات وعـالم الوجود المتعالى الذى يلـوح وراء كل هـــذا التناقض • وذلك لأنه هو ذاتـه يشعر بالحصر النفسى وبوجود اله بعيد عنه يقف ، كاله أفلاطون ، من خلف كل الحدود التى تصــل اليه العقول والتصــورات الديالكتيكية •

ودراسة فلسفة جان فال ستكون دراسة لمختلف الطرق التى يستشف المرء فى نهايتها وجودا متعاليا •

والديالكتيك كما يتصـوره أقرب الى الديالكتيك عند كيركجوورد منه الى الديالكتيك عند هيجل • الديالكتيك عنده كما هو عند كيركجوورد ليس تخطيا للتناقض بل هو تنشيط له • وهو لا يحتوى على تأليف لكننا نشعر وسط هذا التوتر بحضور ما نسعى الى التفكير فيه وما يقاوم التفكير بحضور حقيقة واقعية سامية تضيىء من خلف حدود عقلنـــا كتب جان فال يقول : « بوسعنا أن نقول ان الوجود المتعالى هو ما يتخطى كل حركاتنا وكل وجودنا » (١) • وهو يصر على استحالة تكـــوين تصورات عقلية حول هذا الوجود المتعالى الذى يمنح الموجود وجوده • فالعالم التجريبى الذى نعيش فيه وعالم التاريخ لا يمكن أن يظل محصورا فى نطاق ذاته ، والرغبة التى نستشعرها فى داخلنا لتخطيه تجعلنـا نشعر فى الوقت نفسه بالوجود المتعالى ، بهذا « المجهـول » الذى يسيطر علينا ونسميه تقليدا بالله » (٢) •

واذا كانت لحظة التأليف لا تلوح عند كيركجوورد فى قلب الديالكتيك فماذ لك الا لأنه لم يكن فى التفكير العقلى ولا فى سلوك البشر ما يسمح بعملية التخطى وبتحقيق التأليف الذى يغير من وجه عالم التناقض • ولا يبقى أمامنا حينئذ الا هذا التعارض الذى لا سبيل الى رفعه بين المتناهى (الانسان مرتكب الخطيئة) واللامتناهى (الوجود المتعالى الالهى) ، وهذان الطرفان لا يمكن أن يلتئما الا بالايمان ، وهو صدمة للعقل الانســانى لكن الانسان لا يعيشه الا بالحصر النفسى •

والديالكتيك عند جان فال لا يمثل أيضـــا منهجا نتغلب به على التناقضات بل هو وصف للحركة التى تعيشها الروح • فحركة العقــل

---

(١) فكر الوجود ، ص ١١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

تصطدم مع واقع غريب على العقل ، سواء جاء هذا الواقع من أعلى ، عن طريق الوجود المتعالى ، أم من أسفل من طريق الطبيعة • لأن الطبيعة عند جان فال رمز للوجود المتعالى ، وطلسمه كما يقول ياسبرز •

وجان فال يفسر هيجل انطلاقا من هذا المطلب • فلحظة « الوعى الشقى » فى ظاهريات الروح لهيجل قد بدت عند جان فال على أنها مركز الفلسفة الهيجلية التى تفقد كثيرا من غنائها وقيمتها عندما تتحول الى « منطق » فلسفة هيجل فى نظر جان فال ، كما هى فى نظر اليمين الهيجلى القديم ، ليست الا نقلا وترجمة للمحاور الرئيسية المسيحية • وقد حاول جان فال ــ مستندا فى تفسيره على كتابات الشباب عند هيجل ــ أن يبين أنه من خلف كل التصورات المذهبية توجد تجربة سابقة على التجربة المنطقية ، وهى التجربة الدينية العميقة • وأفكار مثل فكرة النفى وفكرة التخطى تدل فى هذه التجربة على فكرة موت الاله وبعثه من جديد • أما التاريخ الذى يظهر فى الديالكتيك الهيجلى فلم يعد يدل على التاريخ الواقعى للعالم ، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة فى المسيح ، الذى ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة فى التاريخ • فبعد موت المسيح ظل الله حيا فى تاريخ الانسان• والمعرفة المطلقة ستمثل عودة الانسان الى الله أو ستكون هى فى وعى الاله • وذلك اذا نظرنا اليها من خلف كل التناقضات التى تمزق التاريخ • فالديالكتيك له على هذا النحو طابع صوفى • والتاريخ ليس الا الأثر الأرضى لله ، وهو الرمز العقلى لمأساة اله المسيحية •

ويعترف جان فال بسهولة بأن تفسيرا كهذا يهدد مذهب هيجل بالنسف • لكن ليس ثمة خطورة فى هذا ، لأن الفلسفة بالنسبة اليه أقرب الى أن تكون موقفا تساؤليا من أن تكون اجابة عن سؤال • انها ممر من الوجود التجريبى ومن التاريخ الى الوجود المتعالى ، وهى التجربة الحية للتناقض • وهذا كله يطلق عليه اسم الديالكتيك • والفلسفة أيضا مقدمة للوجد الصوفى • ومن الممكن أن يؤدى بنا العمل الفنى وتأملنا للطبيعة الى أن نستشعر ، فى لحظات مختارة ، ما يمكن أن يدل عليه تخطى التناقض ، والتقريب بين الخارج والداخل ، بين المتناهى واللامتناهى ، بين الناقص والتام •

ففلسفة جان فال ككل فلسفات الوجود بوجه عام مقدمة للطف الالهى •

٢ ــ ألكساندر كوجيف

أمام القراءة العابرة سيبدو التأويل الذى يعطيه ألكساندر كوجيف لهيجل فى كتابة « مقدمة لقراءة هيجل » (جاليمار ، ١٩٤٧) متعارضا مع تأويل جان فال له : فجان فال يجعل من هيجـــل رجل دين ، أما كوجيف فيجعل منه محطما لكل أنواع الاغتراب ·

وقد حاول كوجيف كما حاول فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهيجلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها · فاختار لحظة « ظاهريات الروح » · ومن ظاهريات الروح اختار الفصل الذى كتبه هيجل عن ديالكتيك السيد والعبد ··· فالديالكتيك الهيجلى يرد الى الديالكتيـك الوجودى بين السيد والعبد ·

وهكذا فان كوجيف ينتهى الى نتيجة قريبة الى النتيجة التى انتهى اليها جان فال . من طريق مختلف · وفى كلتا الحالتين ، سيكـــون هيجل هو هيجل الوجودى · والخلاف بينهما قائم فى أن جان فال يحاول أن يؤول هيجل من خلال كيركجوورد ، فى حين أن كوجيف يؤوله من خلال هيدجر (١) ·

وفى كلتا الحالتين نجدأن الديالكتيك الهيجلى أصابه تغيير كبير ، وحصر فى لحظة الذاتية · فالوعى عند هيجل هو فقط الوعى الممزق · وكل وعى مباشر يتسم بالقدرة على النفى ، ويشعر فى هذا بممارسـة قدرته على أن يذهب الى أبعد مما هو فيه وعلى أن يتخطى ذاته ·

وهذا التخطى الذاتى ممكن عن طريق العقل الديالكتيكى ، وعن طريق العمل وعن طريق الصراع الذى يغير من وجه العالم ، كما يقول ماركس ·

والتأويلات الوجودية تتميز بأنها عزلت لحظة تمزق الوعى واستبعدت كل تجاوز ذاتى : « ليس الديالكتيكى دراسة التناقض القائم فى جوهر الأشياء ، بل هو المعايشة الاستعلائية للتشقاء » (٢) ·

---

(١) يصرح كوجيف بما يلى : « اذا لم يكن هيدجر قد كتب الوجود والزمان فمن الجائز أنه لم يكن فى مقدورنا فهم ظاهريات الروح » (مقدمة لقراءة هيجل ، ص ٥٢٥ ، هامش) ·

(٢) بيان سيرانتى مقال بعنوان : « هيجل هل هو فيلسوف وجودى ؟ » ــ مجلة النقد الحديث . عدد ٥٦ ــ ٥٧ ، ص ٦٧ · وقد احتوى هذا المقال على نقد لماح جدا لكتاب كوجيف

وأول نتيجة لهذا التأويل هي أنه ينكر ، مخالفا لما يؤدى اليه مذهب هيجل ، القول بديالكتيك الطبيعة • ولن يكون ثمة ديالكتيك الا عن طريق حضور الانسان فى التاريخ متلا •

وثانى نتيجة لهذا التأويل ، وهى مستمدة من الأولى ،أنه ينبغى أن نقيم ثنائية فى الأنطولوجيا ، أى ينبغى أن نفصل فصلا تاما بين الطبيعة والانسان • وسنلتقى بالديالكتيك فى أحد هذين القسمين دون الآخر • بل ان كوجيف يذهب الى أبعد من هذا • فالثنائية الأنطولوجية التى فسر بها هيدجر قد قادته الى نظرة تعددية فى المنهج • فقد شرع (١) فى أن يجمع بين تصور أفلاطون (فى الرياضيات والهندسة) وتصور أرسطو (فى علم الحياة) وتصور كانط (فى الفيزياء) وتصور هيجل • وذلك لأنه ذهب الى أن الديالكتيك وقف على الانسان ولاعلاقة له بالتاريخ •

أما ثالث النتائج لهذا التأويل فهى أنه لا وجود للنفى خارج نطاق الانسان • فابتداء فقط من اللحظة التى يلحق الانسان فيها بعمله تغييرا فى كيان الأشياء ، ويرفض وجودها المباشر ، يلوح النفى ونحن هنا نتعرف على محور هام فى فكر سارتر : الانسان هو الكائن الذى يأتى عن طريقه العدم الى الوجود • ولكى ينسب كوجيف تصورا كهذا الى هيجل لاحظ أن الوجود فى صورته الشاملة ــ وهى الصورة النى تظهر أمام المعرفة المطلقة ــ يضم من وجهة النظر المثالية وهى وجهة نظر هيجل الانسان فى داخله ، الأمر الذى يؤدى الى أن يكون الانسان هو الذى يخلع الديالكتيك على الأشياء • لكن الانسان عند هيجل يمثل لحظة من لحظات تطور الوجود ،ولن يستطيع أن يتجاوز وجود الأشياء اذا لم تكن الأشياء نفسها محتوية فى داخلها على مصدر هذه الحركة التى تحمل الانسان على تجاوزها (٢) •

ورابع النتائج لهذا التأويل أنه لما كان التناقض قد وضع خارج دائرة الأشياء فان النفى الذى وصف بأنه ذو طابع انسانى صرف قد نظر اليه على أنه هو الحرية الأصيلة عند الوجوديين • وهذه الحرية ليس لها تاريخ وليس لها جذور اجتماعية • انها امكانية خالصة • وهكذا فبدلا من أن يسعى هذا التأويل الى تعميق هيجل ، فانه يتجه الى نقض فلسفته نقضا تاما • وذلك لأنه لم يكتف بأن فصل بين الانسان

(١) كوجيف : مقدمة لقراءة هيجل ، ص ٣٧٩ • هامش •
(٢) جان ديرانتى : المقال السابق ، ص ١٠٣

ونسيج الطبيعة بل فصل بينه وبين التاريخ • وهكذا نجد آنفسنا من جديد الى العالم الممزق الذى يعيش فيه الوجوديون ، بما يعرضه من تناقض ميتافيزيقى بين الانسان الفرد والكلى المجرد •

أما النتائج العملية لهـذا التأويل فانهـا تلتقى مع النتائج التى ذكرناها سابقا • ذلك أن كوجيف فى عدائه للنزعة التاريخية عنـد هيجل تصور مثلا أن الثورة ليست واقعة تاريخية واجتماعية ، بـل وسيلة لنجاة الوعى •

لكن فشل هذه المحاولة التى قامت على عزل لحظة واحدة من لحظات الفلسفة الهيجلية وهى اللحظـة الذاتيـة ، ووضعها فى مقابل فلسفته ككل ينبغى أن لا توقعنا فى خطأ آخر ، هو على النقيض تماما من الخطأ الأول، ويتمثل فى أن نقلل من شأن هذه اللحظة الذاتية • ولهذا فاننا لا نستطيع أن نتقبل من غير تحفظات دعوى « ديزانتى » التى وقـف فيها على نقيض دعوى كوجيف قائلا : « اننا نعتقـد انه ليس لنا أن نستخلص شيئا ذا بال من « ظاهريات الروح » اذا قسناه بما يمكن استخلاصه من « علم المنطق » لهيجل • ومن الممكن أن تجد الوجودية المعاصرة فى ظاهريات الروح مرعى خصبالها لكن هيجل بالنسبة الينا سيظل فيلسوف التصور لا فيلسوف الديالكتيك بين السيد والعبد » (١) ولا شك أن من الحق أن نقول بعد نقد « ديزانتى » لكوجيف أن فلسفة هيجل لا ترجع فقط الى اللحظة الذاتية ، بل تشتمل عليها • وقـد يكـون من الأوفق أن نستخلص دلالتها العميقة اذا وضعناها فى جو تاريخى لا تفسده النظرة المثالية التى تعلق التاريخ على غاية معينة •

٣ ــ جان هيبوليت

وثمة محاولة منهذا الطراز قدمها جان هيبوليت •

فقد كان الهم الرئيسى لهيبوليت أن يقدم فلسفة انسانية لا تضحى بذاتية الفرد المتفرد ولا بشمول الفكر ولا بالواقع التاريخى (٢) •

واعتزم أن لا يجعل الانسان يفقد أى بعد من أبعـاده • لقـد

---

(١) المقال السابق ، ص ١٨٤ ــ ١٨٥ •

(٢) انظر بصفة خاصة جان هيبوليت : تاريخ وبناء ظاهريات الروح عند هيجل ، ١٩٤٦ ، ص ١٩٧

أرجعت فلسفة التنوير الانسان الى مجرد « فائـــدة »، واقتصرت فى نظرتها اليه على وجوده التجريبى وحصرت الواقع الانسانى فى مستوى التاريخ منكرة حقيقة كل وجود مفارق متعال . فالمذهب الانسانى عند فيورباخ مثلا محاولة لارجاع الدين الى الانسان .

واذا كان من الحق أن الميتافيزيقا القديمة القائمة على الوجـــود المتعالى قد انتهى عهدها فى نظر هيجل ، فليس من الحق أن نقـول بأن هيجل قد أسقط البعد الانسانى من الوجود المتعالى .

رأى هيبوليت أن ثمة اتجاهين مختلفين فى الفلسفة الهيجلية . « الاتجاه الأول يشير الى فلسفة فى التاريخ تكتمل بنزعة انسانيـــة تتفاوت درجاتها .... والثانى تشير الى وجود معرفة مطلقة تمثل فلسفة باطنية فى المحايثة المطلقة ... فكيف نوفق بين فلسفة هيجـــل فى التاريخ (لتى تمثل فى الحقيقة فلسفة فى التاريخ الانسانى) والمعرفة المطلقة التى يقدمها المنطق ؟ » (١) .

هذه المشكلـــة تمثل العمل الرئيسى الذى قام به هيبوليت .

كيف يتسنى للوعى بذاته أن يدخل فى حركـة التاريخ دون أن يؤدى هذا الى تحطيمها ؟

« الحق أن ما يميز هذا الوعى بذاته فى الانسان هو هذاالانفصال الذى يشيعه فى الحياة البسيطـــة المباشرة وارتفاعا فوق كل التعينات الثابتة للوجود » (٢) . فالذات تحمل فى صيرورتها التاريخ الانسانى كله ولا تقتصر فى وجودها على التاريخ الشخصى لكيانها الفردى » (٣)

ولهذا تساءل هيبوليت عن الوسيلـة التى تتحقق بها وحـــدة الوجود المتعالى مع المحايثة .

يمثل الانسان حقيقة الوجود الالهى ، لكنه كلما تراءى له أن يرجع هذا الأخير اليه فقد حركة تجاوزه أو تخطيه لذاته وفقد نفســه (٤) . ويكرر هيبوليت هذا المعنى فى ختام كتابه « المنطق والوجود » : « كلما أرجع الانسان حقيقته الى نفسه فقد نفسه » (١) .

---

(١) هيبوليت : دراسات عن ماركس وهيجل ، ص ٢٠٣

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠

وعلى العكس من ذلك ، » فان الوجود منظورا اليه باعتباره مجرد حركة يتخطى فيها ذاته ، وباعتباره مغامرة مستحيلة من جانب حرية الانسان سيؤدى بنا أيضا الى مأزق ٠ الانسان فى هذه النظرة مجرد حرية للوجود لذاته تتعارض دائما مع الوجود فى ذاته ولا تستمد كيانها الا منه٠ فهذه الحرية التى تتيح للانسان أن ينتقل من تعينات الى أخرى ، أو تجعله يتحلل من العدم المجرد ليس الانسان هو الذى يسيطر عليها بل هى التى تسيطر عليه » (٢) ٠

والانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة ، من التفكير الانسانى بمعناه الحقيقى الى التفكير المطلق الذى الذى يقنع باتخاذ الانسان قنطرة ، من الظاهريات الى المنطق يمثل « أكثر التآليف الديالكتيكية غموضا فى الفلسفة الهيجيلية (٣) واللبس الذى ينطوى عليه هذا التأليف هو الذى يفسر لنا تباين الاتجاهات عند أتباع هيجل ٠

ويعتقد هيبوليت أن ماركس لم يصل الى حل لهذه المشكلة ٠

فهو يرى أن ماركس قد أوضح لنا الطابع التاريخى للاغتراب ٠ حيث أنه عدل عن المصادرة المثالية التى بدأ منها هيجل وجعلته يقول بوجود « غاية » للتاريخ ويفسر الطبيعة بالالتجاء الى الروح بدلا من أن يفسر الروح عن طريق الطبيعة ٠ وبهذا وضع ماركس نفسه فى قلب تاريخ واقعى هو تاريخ الانسان ٠ بل انه أضاف الى النزعة الانسانية عند فيورباخ البعد التاريخى للانسان ٠ لكن ماركس قنع باتجاه تاريخى متطرف جعله يضع كل شىء على مستوى الوقائع ويحول الانسان الى مجرد كائن من كائنات الطبيعة ٠ « ان ماركس لم يسأل نفسه ٠٠٠ كيف تتخذ الطبيعة لنفسها معنى ، كيف تنزع جلدها وتتخذ من ذاتها موضوعا لتفكيرها » (٤) ٠

وقد عاد هيبوليت فكرر نفس هذا الاتهام ضد ماركس فى « دراسات

---

(١) هيبوليت : تاريخ وبناء ظاهريات الروح ، ص ٥٣٧

(٢) هيبوليت المنطق والوجود ، ص ٢٤٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٤

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٤٦

عن ماركس وهيجل » ، قال : « ان ماركس لم يفهم ضرورة الصعود الى أساس الواقعة التاريخية والواقعة الانسانية ذاتها » (١) • لم يسأل نفسه « كما فعل ذلك هيجل في الظاهريات ، ما هي الظروف التي تتم فيها نشأة الوعي بالذات وهو ما يمثل الوجود الحقيقي للانسان » في حين آن اكتشاف هذا الوعي يخلق بعدا جديدا للانسان » (٢) •

لا سبيل الى تأسيس التاريخ عند هيبوليت الا بالالتجاء الى وعي سام له حقيقة فوق تاريخية • فهيبوليت يرى أن ماركس « شأنه في ذلك شأن المذهب التجريبي قد بدأ من الواقع الموضوعي ، من الواقع المباشر الذي لا يشمل في ذاته على نفي للطبيعة ••• وبوسعنا أن نتساءل عن مصدر هذا النفي القائم في التاريخ ، وعن السبب الذي يجعلنا لا نكتفي بالطبيعة وحدها » (٣) • وماركس لم يحافظ على هذا التوتر الذي نجده في فلسفة هيجل باعتبار أنها « وصلت الى اكتشاف هذا البعد للذاتية الخالصة التي تمثل العدم » (٤) •

لكن ماركس قد أجاب في الصفحات الأولى من كتابه « الايديولوجية الالمانية » على هـذا الاعتراض القديم • وذلك عندما قضى على التناقض الوهمي بين الطبيعة والتاريخ ، وأثار فكرة علم للتاريخ ، يكون علما للطبيعة وعلما للانسان في الوقت نفسه • فالوجود الموضـوعي أو الوجود المباشر الذي يتحدث عنه هيبوليت ، ذلك الانسان الطبيعي الذي يكون مجرد كائن من كائنات الطبيعة يمثل حقيقة مجردة ليس لهـا وجود لا عند ماركس ولا عند هيجل •

وهكذا كلما أردنا أن نستوعب لحظة النفي ، بعيدا عن مجـرى التاريخ ، لكي نتجه من « الوعي الشقي » الى الله المتعالي المستور الذي يقدمه لنا اللاهوت السلبي ، نجد أنفسـنا مضطرين الى الانتقـال من الديالكتيك العقلي الى الحصر النفسي الذي يعيش فيه المتصوفـة •

---

(١) هيبوليت : المنطق والوجود ، ص ٢٣٤

(٢) هيبوليت : دراسات عن ماركس وهيجل ، ص ١٧٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٧٤

(١) المنطق والوجود ، ص ٢٣٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٣٩

ان « اتين جلسون » على حق عندما قال ان فلسفة الوجود ، حتى فى صورتها الملحدة ، « هى الفلسفة الوحيدة التى يجيىء وصفها للعالم غير بعيد عما يقدمه الدين » (١) .

والفكرة العميقة التى تسيطر على هذه الفلسفة قائمة فى أن الصراع بين الفرد والكلى ، وبين الفرد والتاريخ يؤدى الى ضرب من التوتر الحاد .

لكن لم تقدم لنا فلسفة واحدة من الفلسفات التى بحثناها حتى الآن محاولة ناجحة فى تخطى هذا التناقض . وذلك لأن كلا منها قد انتهى بها المطاف الى أن أسلمتنا الى نوع من النداء موجه الى الوجود المتعالى دون أن تقدم لنا مضمونا واقعيا لهذا الوجود المتعالى . لكن « المستقبل هو الوجود الوحيد المتعالى والمفارق الذى يتجه اليه البشر عندما يكونون قد انصرفوا عن الله » (٢) .

والوجودية بهذا لا يمكن الا أن تكون قنطرة أو ممرا للانتقال الى فلسفة أخرى .

فاما أن نتجه الى ابراز « الوجود المتعالى المفارق » ، وحينئـــذ تصبح الوجودية غير ذات موضوع ، حتى يحين الوقت لتجاوز هـــذا الوجود المتعالى عن طريق « مشاركة » فى عالم الوجود وعالم القيم . وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الكاثوليكية .

وأما أن نتجه الى ابراز الدور الذى يلعبه المســتقبل ، والتاريـــخ الانسانى ، وحينئذ تصبح الوجودية أيضا غير ذات موضـــوع ، حتى يحين الوقت الذى يتم فيه التعبير عن هـــذا التاريـــخ فى ديالكتيك عقلى ، دون أى اقلال من لحظة الذاتية والحرية . وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الماركســـية .

---

(١) اتين جلسون : الوجود ، ص ٨٤ .

(٢) جان لاكروا : مجلة العالم ، عدد ١٥ يناير ١٩٥٢

الفصل الثاني

الفلسفة الكاثوليكية

مقدمة

التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي

يمثل « الغزو الذي حققته فكرة التعالي في الفنسفة » (١) أحد المعالم الفرنسية • ويضيف « بريبه » الى هذا قوله : « وكان ظهور الوجود المتعالي شاهدا على وجود أزمة حضارية تركت الانسان وحيدا يتساءل عن القيم » (٢) •

وفي فترة ما بين الحربين ، عندما تهاوت المبادىء والقيم انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت قد روعتهم الأزمة والثورة معا الى أن يعيدوا النظر في بناء القيم والحقائق كله (٣) ، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه

---

(١) امل بريبه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، فلاماريون ، ١٩٥٠ ، ص ١٢٦

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع •

(٣) وكان تهاوي هذه المبادىء والقيم له جذوره الاجتماعية العميقة • ففي مواجهة نظام كنائسي منتشر في الريف ، تقليدي • وواثق من نفسه لكن من غير أن يكون مستندا الى عناء باطني على الرغم من تسلحه بهيكل جامد ظهرت ـ في رأي جلبرت موري ـ كاثوليكية جديدة ، ولدت في المدن ، ووجدت لها قاعدة جماهيرية بين الطبقات المتوسطة التي كانت قد جردت من ثروتها بالاعيب من جانب الرأسمالية الاحتكارية لم يكن ثمة سبيل الى مناهضتها ، وقد وجدت هذه الطبقات التي كانت قد قامت قديما على جموع كبيرة من الحرفيين وأصحاب الأعمال الصغيرة ، وجدت في الدين عزاء لها عن الوضع الجديد لأجور أفرادها ، لكن هذه الطبقات لم تستطع في الوقت نفسه أن تقتنع « بايديولوجية شديدة الصرامة » • وهكذا ظهرت في داخل الكنيسة في فرنسا ، وفيما بين هذه الكنيسة والفاتيكان ، تناقضات لا سبيل الى رفعها • قام « جلبرت موري » بتحليلها في مقالات متعددة نشرها في مجلة « الفكر » ومجلة « كراسات عالمية » ومجلة « كراسات الشيوعية » (ستجمع هذه الدراسات قريبا في كتاب • وباختصار فان الوجه الفلسفي الجديد للعالم الكاثوليكي الفرنسي يعبر عن تحول عميق في داخل الطبقات الوسطى الزراعية ـ أما طبقة البروليتاريا فقد ظلت كما كانت ملحدة تماما • وقد أكدت البحوث الاجتماعية التي أشرف عليها في كثير من الأحيان القساوسة أنفسهم تلك النتائج التي قدمت بعدا تجريبيا للتحليل الذي كان قد قدمه ماركس حول الاغتراب الديني •

هذا البناء نفسه ، وهو الوجود الالهى المتعالى · « وأصبح ينظر الى القيم المهددة وحدها على انها قيم لا على أنها قوى أو أشياء » (١) ·

وكانت الفلسفة الوجودية هي التعبير النموذجي عن هذه الحركة · فقد قامت بدور الهدم للتصورات التقليدية للوجود المتعالى · وأصبح بعد هذا من المتعذر النظر الى الوجود المتعالى على أنه موضوع أو على أنه تصور عقلى · بل على أنه خاضع لتجربة حية ، وأننا نصل الى وجوده من خلال فعل الذات · ولم نعد نفصل بين الوجود المتعالى والذاتية « وأصبح المطلق ذاتا لا جوهرا » (٢) ·

ومن هـذه الناحية شـهدت الفلسـفة المسيحية ، الكاثوليكية والبروتستانية منها على السواء ، تحولا فلسفيا حقيقيا · فقد كتب أحد الفلاسفة البروتستانت ، وهو روجيه ميهل (ميل) يقول : « يبدو لنا على وجـه اليقين أن الموقف الوجـودى صـالح صـلاحية تامة لاقامة فلسفة دينية » (٣) ·

واذا كان هذا التحول الفلسفى بالنسبة الى الفكر الكاثوليكى قد تم بصعوبة ، الا أنه قد تحقق ــ بالرغم من هذا ــ عند عدد كبير من اللاهويتين والفلاسفة ·

١ ــ الوجود المتعالى والذاتية :
البيرانية الجديدة ذات الصبغة الكاثوليكية

وقد أدى هذا التحول الى قيام حركة مناهضة لفلسفة القديس توما الاكوينى تطالب بالعودة الى الآباء اليونان (٤) ·

وعبرت بصفة خاصـة أعمال الأب « دانييلو » عن القرون الأولى للمسيحية ، وبخاصة كتابه عن الأفلاطونية واللاهوت الصوفى ، وكذلك أعمال الأب « دوليباك » عن هذه الجهود فى التجديد ·

---

(١) دوبريل : تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، ١٩٣٦ ، ص ٧٠

(٢) هيبوليت : المنطق والوجود ، ص ٧٠

(٣) روجيه ميل وضع الفلسفة الدينية فى فرنسا ــ مقال ظهر فى كتاب «الحركات الفلسفية المعاصرة» نشر تحت اشراف مارفن فاربر ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ ·

(٤) جان فال : مقال من « كتاب الحركات الفلسفية المعاصرة » نشرة مارفن فاربر ، ج ٢ ، ص ٣٧ ·

وكان قد تضاءل مكان الوجود المتعالى شيئا فشيئا فى الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى استحال الى ذلك « الوجود غير القابل للمعرفة » فى الفلسفة الوضعية عند سبنسر وأوجست كومت . لكنه عاد الى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه يكف عن معالجته كموضوع ويتجه به ناحية الذات . وفى هذا يكمن التحول الفلسفى الذى شهده الفكر الكاثوليكى ، والذى كان يعبر عنه « لوش » بقوله : « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة البيرانية » (١) .

كتب كيركجوورد فيما يمكن أن نعده ملخصا للدور الذى قام به يقول: « أصبح الجو مهيئا للالتفات الى المسيحية لا من خلال قراءة الكتب أو من خلال نظرات تاريخية عالمية بل من خلال « تعميق الوجود الانسانى » (٢) . وقد تبنى الأب « دوليباك » لحسابه هذه الصيغة عندما بحث فى طبيعة « الصدع » الذى نجده عند الملاحدة والذى يمكن أن يفتح أمامهم طريقا الى الله . فهو يقول : « ان الفلسفة الوضعية تشهد بطريقتها الخاصة على أن ثمة رسالة روحية للانسان لا يستطيع مقاومتها . وشهادتها فى هـذا ليست بأقل من شهادة الفلسفات الأخرى . بل ان خط السير الروحى الذى سار فيه كومت هو نفس الخط الذى سلكته الانسانيـة نفسها . وذلك لأن الايمان المفقود لا يمكن أن يظل طويلا دون بديل ... والفضيلة تنهار سريعا فى ديانة بلا وجود متعال ، وفى نزعة صوفية لا تستند الى ما فوق الطبيعة . لقد كان أوجست كومت أحد المعجبين بالانسانية ، لكنه تجاهل تماما طبيعة الانسان وظن أنه يستطيع اشباع هذه الناحية اذا قدمت له « ألوهية » منسجمة انسجاما تاما مع طبيعته ... لكن مذهبا كهذا كان يعوزه تماما هذا الشعور بالوجود المتعالى ، وهو شعور نجده على العكس من ذلك حادا جدا عند نيتشه (بالرغم من أنه اتخذ لديه طابعا منحرفا لسوء الحظ) ، ونجد أيضـــا شعورا نظيرا له أو بديلا له عند ماركس » (٣) .

لقد حاول الأب « دولوباك » أن يقف فى أعمال فورباخ وأوجست كومت ونيتشه على الموضع الذى يحس فيه بأن فكر الفيلسوف الملحد غير ملتئم وأنه يطلب المدد من شىء آخر . ويعد هذا النهج القائم على المحايثة (المباطنة) والذى يجعل الوجود المتعالى يبرز من خلال النقص الذى يشعر

---

(١) رينيه لوش : الواجب ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ ، ص ٤٤٠ .

(٢) كيركجوورد : حاشية ، ص ٣٧٨ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٧٧

به الواقع المحايث احدى الخطوات المميزة للفكر الكاثوليكى المعاصر . وكان الرائد له هو « موريس بلونديل » . وذلك فى رسالته الأولى التى قدمها للحصول على الدكتوراه عام ١٨٩٣ عن « الفعل » . وفى كتابه « مفارقات جديدة » حدد الأب « دولوباك » التربية الروحية على النحو التالى ، وذلك بعد أن ذكرنا على طريقة كيركجوورد بأن « الوعى يستيقظ فى الخطيئة » وبأنه « على التحقيق ، ومنذ بداية ، وعى بالخطيئة » (١) ، قال : « كل تربية روحية لها أساس ملتبس المعنى ، فهى تستند ، وينبغى أن تستند ، الى تجربة حسية : فكرة مألوفة ، رغبة مباشرة ، واقعة من وقائع الحياة اليومية الجارية ، من أجل أن تكشف لنا عن واقعة تنتمى الى مستوى آخر ، ولا يمكن الوصول اليها باتباع أى طريق منطقى . الأمر الذى لا يقدم لنا « مقدمة » فى قياس عقلى ، بل يقدم لنا ممرا أو معبرا . ذلك لأننا هنا لسنا بصدد حركة تقدمية أفقية بل حركة رأسية .. نطلق عليها اليوم أحيانا اسم حركة التعالى » (٢) .

وقد رسمت هذه الحركة رسما دقيقا فى أعمال الأب المحترم هنرى دولوباك . فوصف لنا فى كتابه « مأساة الانسانية الملحدة » تقلص موجة الكاثوليكية فى أوائل القرن . فروى لنا أن « جاك ريفيير » فى رسالة الى « بول كلوديل » فى ٧ مارس ١٩٠٧ كتب يقول : « انى أرى أن المسيحية تموت ... ولا أدرى ما الوظيفة التى تؤديها فى مدننا هذه الأبراج التى لم تعد تمثل مكان عبادة أحد منا » . وصور لنا الأب المحترم الشك الذى كان يخامر حينذاك نفوس بعض الكاثوليك الذين ذهبوا الى أن الدين أصبح دينا للطقوس والتبتل والزخرفة والتعزية النفسية المبتذلة من غير أساس جاد عميق ودون أن يكون له ارتباط بالحياة الانسانية ... أصبح الدين خارج الحياة أو أصبح يضعنا نحن خارجها » (٣) . ومن الأمور التى لها دلالتها أن الأب المحترم دولوباك من أجل أن يبعث الحياة فى هذه الروحية المحتضرة أدار وجهه ناحية دستيوفسكى . فرأى فيه « نبيا » : « نعم هو نبى . لا لأنه كشف للانسان سقطاته ، بل لأنه أظهر له على نحو ما سقطات جديدة ، بأن كشف له بعدا جديدا وبأن أرهص بوجود حالة جديدة من حالات الانسانية ، وأعلن عنها وحققها ، ولأن أزمة عالمنا المعاصر تركزت فى شخصه باعتباره قمة شامخة تبلورت عنده ، ولأنه قدم لنا

(١) هنرى دولوباك : المفارقات الجديدة ، طبعة « دى سى » ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤ .

(٢) هنرى دولوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٩٣ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ١٢٩ .

مخططا حيـــا ضــــبابيا ، لكنه مضيء ، للحل الذى يهدينـــا الآن فى الصحراء » (١) ·

فالتعالى باعتباره حركة مصــدرها وجود المفـارقات « باعتبار أن المفارقات موجودة فى الواقع قبـل أن توجد فى الفكر » (٢) ، والحيــاة الصوفية التى تبرز من خلال التناقض القائم وسط الأشياء ، كل هــذا يعبر عن الروح التى سادت ما نستطيع أن نسميه باللاهوت الوجودى عند الأب دولوباك ·

وقد ركز تأملاته على أعمال دستيوفسكى ، وبصفة خاصة على روايته « الذين مسهم شيطان من الجن » ، وهى الرواية التى كان أبطالها يجسدون تماما أفكار كيركجوورد ، وبصفة خاصة أفكاره فى أكثر كتبه تعبيرا عنه ، وهو « فكرة الحصر النفسى » · وكتب فى النتائج التى توصل اليها عن دستيوفسكى قائلا انه « نبى الحياة الأخرى » (٣) · وذلك لأن ايمانه كان وليد النفى الحاد ، ولأنه أدرك فى هذا النفى الجوانب العميقة للانسان ··· واذا كان قد تتبع كل محاولة قام بها الانسان لينشىء فى هذه الحياة الدنيا حياة أبدية ، فلم يكن ذلك من أجل أن يضعه أمام مستقبل يائس ، بل من أجل أن يأخذ بيده ويخرجه من طريق مسدود : « انه نبى الوحدة التى تفترض الانقسام ونبى البعث الذى يفترض المرور فى طريق الموت »·

والبحث عن هذا التعالى الحى يمثل تيارا قويا فى الفكر الكاثوليكى الفرنسى المعاصر ، بلغ من قوته أن تأثرت بـــه الفلســـفة التى تتبع القديس توما · فلم يتردد « اتين جلسون » ، أكبر المؤرخين الكاثوليك لفلسفة العصــور الوسطى ، فى أن يجعل من القديس توما الاكوينى رائدا من رواد الفلسفة الوجودية · « وذلك لأنه ـ أى جلسون عندما اعتبر أن الكلمة الأخيرة فى الميتافيزيقا التوماوية كانت اكتشاف فعل الوجود فقد أطلق على هـــذا الأساس الفكرة التى تقول ان التوماوية فلســـفة للوجــود تتعارض مع فلسفات الماهية من طراز الفلســـفة الأفلاطونية » (٤) ·

---

(١) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ·
(٢) نفس المرجع ، ص ١٠ ·
(٣) نفس المرجع ، ص ٤١١ ·
(٤) هنرى ديميرى : الفلسفة الكاثوليكية فى فرنسا ـ مقال فى الكتاب الذى نشره مارفن فاربر والمشار اليه سابقا ، ج ١ ، ص ٢٤١ ·

ان الفلسفة الوجودية الملحدة تمثل نقطة انطلاق أو كما يقول الأب دولوباك — معبرا يقود نحو التصوف • حقا ان المفكرين الكاثوليك قد ترددوا فى أحكامهم التى أطلقوها على الوجودية • فعند عشية قيـــام الحرب ، لم يكتف جبريل مارسل بالتعرف على كثير من العناصر الرئيسية فى الوجودية ، بل أقر شخصيا حركة نشر مؤلفات الفلاسفة الوجوديين الروس وابراز أثرهم فى فرنسا : مثل برديف ، والفلاسفة الوجوديين الألمان مثل هيدجر وعلى الأخص ياسبرز • لكن ظهرت بعد هذا عندما أوشكت الحرب على نهايتها حركة من التشكك والعداء تمثلت فى المجلة الفلسفية لجماعة « الجزويت » (اليسوعيين) المسماة « دراسات » • فقد نشرت هذه المجلة سلسلة من المقالات أعلنت فيها أن الفلسفة الوجودية بها ما سيطلق عليه جبريل مارسل فى النقد الذى سيوجهه ضد نيتشه وياسبرز وسارتر « ملاذا قلقا لفردانية ثائرة ومنتشية بنفسها » (١) • ففى نوفمبر عام ١٩٤٣ ظهرت فى مجلة « دراســات » دراســـة عن « كيركجوورد المغرور » • وفى ديسمبر من نفس العام ظهر مقال ضد نيتشه • وفى مايو عام ١٩٤٤ مقال بعنوان «سارتر فيلسوف اليأس» •

وبعد هـــذه الذبذبات استخلص معظم اللاهوتيين والفلاســـفة الكاثوليك النتائج الواقعية التى تقول بأن الفلسفة الوجودية قد أثارت مشكلات لم تستطع أن تصل الى حلها •

فالوجودية قد رسمت فى الفراغ مخططا لما يمكن أن يكون نزعة صوفية تولدت من متطلباتها ذاتها ومن عدم لغاية اجاباتها عن المشاكل التى أثارتها •

والتصور الذى قدمته الفلسفة الوجودية للتعالى من خلال الأشكال المتباينة التى اتخذتها ، لم يختلف عما قدمه هيدجر حوله : تعالى العالم ، تعالى الزمان ، تعالى العدم الذى يتكشف لنا من خلال الموت •

وهذا التعالى القائم على أساس العدم قد ألقى بالانســان خارج ذاته ، ولكن فى الفراغ • وحينئذ لا يجد الانسان أمامه الا أن يأمل فى « مشاركة » مع « حقيقة » ، لن تكون حقيقة الواقع •

ان أوضح النتائج التى وصلت اليها فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية أنها أظهرت لنا أن « الواقع لا يمكن الوقوف عنده • وأننـــا

---

(١) جبريل مارسل الانسان السواح • ص ٢٥٦ •

تكمله فى جميع المجالات وفى كل الحالات بشىء آخر يتعداه ويجعل مشروعيته مقبولة » (١) ٠

٢ ـ الجذور الثلاثة

فى الوجود الخاص ـ فى الحياة الاجتماعية ـ فى العلم

وانطلاقا من هـذا الافلاس المشترك بدأت الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية من فكرة التعالى الحى ونمتيا فى ثلاث اتجاهات رئيسية أدت الى تأصيلها وأن تمتد بجذورها فى ثلاث شعب :

١ ـ فقد امتدت بجذورهـا فى « الوجود » بالمعنى الذى فهمته فلسفات الوجود من هذا المصطلح ٠ وكان هـذا هو التيار البيرانى (نسـبة الى مين دى بـيران) ، « لفلاسـفة الروح » الذى نجده عند « لوش » و « لافيل » وبصفة خاصة عند « جبريل مارسل » و « حركة الوجودية المسيحية » التى يفضل هو تسميتها « بالسقراطية الجديدة المسيحية » ٠

٢ ـ وامتدت بجذورها فى التاريخ والحياة الاجتماعية بأن أظهرتنا على أنه فى داخل حركة التاريخ الذى يصنعه البشر يتم انبثاق التعالى الذى يقدمه « التاريخ المقدس » ، وهو ذلك التاريخ الذى يحمل النوع الأول من التاريخ ويمنحه المعنى ٠ وقد مثل هذه الحركة فى الحقل الفلسفى كل من الأب « دانييلو » و « دولوباك » ، ومثلها حديثا أيضا « هنرى ديميرى » ٠ أما فى ميدان الفعل العملى فقد عبرت عنها محاولات « موريس مونتكلا » فى « شباب الكنيسة » وتجربة « القساوسة العمال » والجهود التى بذلت للربط بين الميدان الفلسـفى وميـدان الفعل العملى ممثلة فى « المذهب الشخصى » عند « ايمانويل مونييه » و « موريس نيدونسل » و « جان لاكروا » ٠

٣ ـ وامتدت بجذورها فى المعرفة العلمية ، من خـلال الجهـود التأليفية التى قامت على عاتق الأب المحترم تيياردى شاردان ٠

وقد ذكرنا سابقا العبارة التى قالها « لوش » وهى « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة البيرانية » (٢) ، ملخصا فيها لا برنامج فلسفته الخاصة

---

(١) جاستون برجيه : التجربة والتعالى ـ مقال فى كتاب مارفن فاربر المشار اليه سابقا ، ج ٢ ، ص ١٠٩ ٠

(٢) لوش : الواجب ص ٤٤٠ ٠

فحسب – وهى فلسفة عبرت عن الانتقال من المثالية الى الوجودية – بل ملخصا فيها كذلك الاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة . مؤداه الابتعاد عن المذهب الذى يستبعد « الوجود الانسانى » لكى يجعلنا نظفر بالحصر النفسى وبالمعاناة الحية للمشكلة .

وكانت هذه النقطة بالذات هى النقطة التى انطلق منها الجدل الذى قام بين كيركجوورد وهيجل . فالتصورات التقليدية للاهوت والميتافيزيقا قد نقلت الى لغة التجربة المعاشة ، وأصبح الحديث عن الله باعتباره يمثل الوجود الكامل والضرورى أقل سن الحديث عن التجربة الدينية مع الله ، وعن الفرد المخطىء فى مواجهة الله .

واستعملت الألفاظ التى كان يلجأ اليها « مين‌دى بيران » فى المرحلة الأخيرة من حياته : المرحلة الصـوفية : فما يسميه « جبريل مارسل » «بالتأمل الذى يستجمع فيه المرء نفسه» يذكرنا بما كان يطلق عليه مين دى بيران اسم « الحياة الثالثة للانسـان » ، والجدل الذى أثاره دى بيران مع « فلسفة التنوير » قد أصبح جدلا ضد الماركسية . ويجمع الاثنين حرصهما على رفض مناهج العلوم فى حقل الميتافيزيقا ودأبهما على أن يوجدا للانسان « بعدا يمتد به فى الوجود العام » . أما البراهين التقليدية على وجود الله فقد صرف النظر عنها . وأصبحوا يتناولون وجود الله ابتداء من التجربة الحية مع المطلق .

هذا فيما يتعلق بالاتجاه الأول الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية. أما اتجاهها الثانى فهو الاتجاه الذى بحثت فيه عن التعالى من خـلال التاريخ .

كان « بريبه » يقول : « اذا فهم التعالى على حقيقته فانه سيؤدى الى هذه النتيجة وهى ، رفض أحد المعانى التى يدل عليها التاريخ باعتباره تاريخا بشريا » (١) . لكن يبدو لنا أن الأمر على عكس ذلك ، وأن أحد الاتجاهات الاتجاهات المميزة للفلسفة الكاثوليكية المعاصرة هو الاتجاه الذى يجعلها تمتد بجذورها فى التاريخ . وذلك لأن « كل فكر – كما يقول الأب دولو باك – هو بالضرورة فكر من خلال موقف معين ... الأمر الذى نتبينه حتى فى حالة مشاركة الفكر مشاركة قوية فيما هو أزلى . والمؤمن الذى يزعم أن ايمانه يدور فقط حول مرحلة ما من مراحل التجربة الايمانيـة لا يصدر نفسه فقط عن الفروق الدقيقة وعن التوضيحات الاجتهادية فى ميدان الايمان بل انه سيكون بعيدا عن واقع الايمان وجوهره » .

(١) اميل بريبه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، ص ٦٨ .

وقد ذهب الأب « دانيلو » الى أبعد من هذا فى طريق الاعتراف بدور التاريخ الذى يصنعه البشر وبدور قوانينه فى تجربة الايمان · « ان موقف المسيحية بالنسبة الى الواقع الاجتماعى الذى صاحب ظهورها واضح · وذلك لأن هـــذا الواقع ليس هو الواقع الوحيد ، وليس هو أول عهد الانسانية بالواقع · وبعبارة أخرى فان هناك **ديالكتيكا للتاريخ** (هذا الخط من وضع المؤلف) · وهذا هو الجزء الحق فى فلسفة ماركس · فالطبقات المحرومة قد دخلت على مر العصور فى صراع مع الطبقات التى قبضت على السلطة ، وحدث صراع آخـر بين الأبنية الاجتماعية الدنيـا مع الأبنية الفوقية · وهذا الديالكتيك الثورى يمثل القانون الذى يخضع له التاريخ · وهو قانون يقر بوجوده المسيحى » (١) · بل ان الأب دانيلو يدعو الى « بذل جهد حقيقى فى تعميق الفكر الماركسى ··· ومن الأمور المرغوب فيها أن يسهم المسيحيون فى هذا الجهد » (٢) ، من أجل أن يبرهنوا على أن دبالكتيك الطبيعة أو ديالكتيك التاريخ لا يستلزم الالحاد بالضرورة ، بل « يتسع على العكس من ذلك اتساعا طبيعيا ··· فى ديالكتيك دينى شبيه بذلك الديالكتيك الذى نجد بذوره عند القديس بولس » (٣) · فليس الأمر اذن أمر نفى أو رفض للتاريخ ، بل وليس صراعا ضد هيجل الذى استطاع كوجيف أن يقول عنه : « ان ادخال التاريخ فى الفلسفة كان بالنسبة الى هيجل اكتشافه الرئيسى » (٤) ·

فالشيء الذى أنكره كل من الأب المحترم دولوباك ودانيلو هو ذلك الاتجاه الذى يقول أصحابه فيه ان التاريخ الذى يصنعه البشر يكفى نفسه بنفسه وانه يغطى كل أبعاد الانسان · وعلينا أن نفسر بهذا المعنى الشعار الذى رفعه الأب دولوباك وهو : « ان علم التاريخ ، شأنه فى ذلك شأن علم النفس ، به نهم » (٥) : بهما نهم من حيث أن كلا منهما على طريقة الفلاسفة الوضعيين يحصر أفعال الناس وحياتهم فى حقل الوقائع وترابطها العلمى ، ويجعل الشعور بالرغبة الخلاقة عند الانسان تسيطر عليه حتى يستبعد كل اتجاه نحو المتعالى · ويجدد الأب دانيلو الخط الذى يجمع بين تاريخ البشر والتاريخ المقدس فيقول : « التاريخ الذى يصنعه وهو يمثل

---

(١) جان دانيلو : محاورات (مطابع لى بورتيلان ، ١٩٤٨) ، ص ٦٠ ·

(٢) نفس المرجع ، ص ١٤ ـ ومنذ نشر الأب دانيلو كتابه هذا عام ١٩٤٨ ، وجدت الدعوة التى نادى بها صدى فى اعمال هنرى دى روش · واعما الأب بيجو · والأب كالفيس

(٣) جان دانيدو : محاورات ص ١٤

(٤) كوجيف : مدخل الى قراءة هيجل ، ص ٢٣٥

(٥) دولوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٣٥

تطوّر الانسانية يقدم الى الكنيسة المادة التى عليها أن تلونهـا بطريقتها الخاصة بادخال مفهوم النعمة (اللطف) عليها ... والمسيحية كلها تثبيت فى مجرى الزمان للسر الخفى الذى يحجبه الله فى ذاته منذ الأزل » (١) .

ومسألة العلاقة بين المسيحية والتاريخ قـد عولجت حديثـا على يد « هنرى دوميرى » الذى طبق المنهج الفينومينولوجى على تاريخ المسيحية . وحاول جاهدا أن يستخلص من تاريخ المسيحية « المعنى » الذى يتضح له عندما ينجسد هذا التاريخ فى الواقعة . وبهذا أصبح التاريخ كشفا تدريجيا لمعناه : « ان تاريخ الأديان لا يقدم الا العنصر الالهى من خـلال وساطة العلامات أو الدلالات » (٢) . ودور الانسان فى التاريخ هو دور العامل الحرفى ، لأن أهداف الله فى العالم لا يمكن أن تتكشف الا من خلال أفعال الناس : « يكشف الوحى عن الله لأننا نستدل به على الله من خلال الانسان » (٣) .

وكما كان يقول بسكال فى تصوره للرموز والايحاءات : يوجد فى قلب المحايثة التاريخية دلالات أو مؤشرات ترشدنا الى الوجود المتعالى ، وذلك من خلال جميع أفعال الانسان وليس فقط فى النبوات والمعجزات .

ومهمتنا أن نصل الى معنى هذا التاريخ الذى تحركه النعمة الالهية : « ليس التاريخ فى نهاية الأمر الا هـذا المشروع الجرىء الذى يطمع فى السيطرة على عالم مشاكس لينشىء فى داخله مجموعة حقيقية من الغايات ، من أجـل أن نقيم فيـه ما يســميه الانجيل فى لغـــة أقوى تعبيرا : مملكة الله » (٤) .

فالله متعال ، وهو سبحانه لا يفصح . فليس أمامنا الا الانســان ليكون شاهدا على وجوده : وذلك لأن المتعالى لا يمكن الوصول اليه الا من خلال المحايث (المباطن) .

وكلام الله يكشف عن أهدافه الرئيسية فى العالم عن طريق ضرب من الاحاطة بالتاريخ . يقول هنرى ديميرى : « المسيحية دين يعتمد على التاريخ من حيث أن التاريخ عندها هى مصدر الايحاء وليس الطبيعة (كما

---

(١) جان دانيلو : محاورات ، ص ٩٤ ـ ٩٥

ص ٧

(٢) هنرى ديميرى : فلسفة الظاهريات والدين (المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٥٨)

(٣) نفس المرجع ص ١٢

(٤) نفس المرجع ص ١٦ .

هو الحال فى الديانات الوثنية) (١) • وهو يؤكد أن هذا التصور يقف فى الطرف المقابل للمذهب الذى ينادى بأن الوجود مستغلق (٢) ، ويرفض البحث عن معنى لعالم ترك وحده لقواه الذاتية : « والأديان كلها رموز تحمل معانى قصديه ••• والاتجاه القصدى هو المخرج الممكن الوحيد فى طريق الوجود المتعالى » (٣) •

وهذا الحرص على عدم الفصل بين المسيحية والتاريخ والحياة الاجتماعية ـ وهو ما يميز الفكر الكاثوليكى الفرنسى فى أيامنا هذه ـ ينير مشاكل صعبة لا تستمد صعوبتها فقط من تلك القراءة الثنائية للتاريخ باعتبار أنه من ناحية يخضع لنظام الديالكتيك البشرى ، ومن ناحية أخرى يخضع للأهداف الربانية ، بل من خلال المواقف العملية التى تفرضها هذه القراءة الثنائية • والأب دانيلو يقر فى « محاوراته » عن طيب خاطر بهذه الصعوبة • ويلاحظ (٤) • أن الأب « مونتوكلار » فى كتابه « شباب الكنيسة » قد وضع أصبعه على المشكلة الرئيسية عندما كتب يقول : « كيف نخول لأنفسنا أن نؤكد أن الخلاص انما يأتى من المسيح فى الوقت الذى نطلب فيه من المسيحى أن يكرس حياته الدنيوية فى اصلاح زمنى لمصير الانسان ؟ ألا يعد هذا التقدم الذى يحققه الانسان خلاصا ؟ انه خلاص للانسان على يد الانسان ، يمشى جنبا الى جنب مع الخلاص الذى يقدمه الله من خلال المسيح عيسى » (٥) •

عقدة المشكلة كلها قائمة فى هذه النقطة بالذات ، كما يقول الأب دانيلو • وهذا التناقض الحيوى الحى هو الذى صنع مأساة « شباب الكنيسة » ، ومأساة « القساوسة العمال » ، وهو الذى يكون روح المذهب الشخصى المسيحى •

* * *

أما الاتجاه الثالث الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية باحثة عن المتعالى فهو اتجاه العلم • ففى مواجهة الفلسفة الوضعية التى حاولت أن تستبعد لا الميتافيزيقا فقط بل الفلسفة كلها ، وضعت الفلسفة الكاثوليكية الوجود المتعالى الذى تتجلى به الرغبة فى تخطى المعرفة العلمية •

---

(١) هنرى ديميرى : نفس المرجع ، ص ٦٢

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧

(٣) نفس المرجع ص ٧١

(٤) دانيلو : محاورات ، ص ٨٩ ـ ٩٠

(٥) مونتيوكلار : شباب الكنيسة ، رقم ٩ ، ص ٩

وفى كثير من الأحيان يختلط هذا الاتجاه بمحاولة رديئة يقصد من ورائها وضع الحدود أمام العلم فى ميدانه الخاص ، وفرض الايمان من الخارج تدعيما للا معقولية ولغموض الحياة • لكننا لن نشير هنا حتى مجرد اشارة الى هذه المحاولات المتهافتة لأنها خارج نطاق الفلسفة • وهناك كذلك محاولات أخرى ، أقل عددا لسوء الحظ ، قصد من ورائها وضع الوجود المتعالى خارج ميدان العلم لا داخله •

ولم يظهر هـذا التيار الأخير فى الفكر الكاثوليكى ظهورا واسع الانتشار مدعما بمعرفة علمية فائقة للمستوى العادى الا فى أعمال الأب المحترم تيياردى شاردان •

★ ★ ★

وهناك عنصر مشترك يجمع بين هذه المحاور الرئيسية التى تحدد الفكر الكاثوليكى المعاصر ، وهو الحرص على أن ينبثق الوجود المتعالى من عدم اكتفاء الواقع الباطن ، والشعور بهذا فى التجربة الحية للانسان سواء من ناحية وجوده الخاص أو من خلال التاريخ أو عن طريق العلم •

واكتفاء الواقع بنفسه أو الزعم بأن الدائرة تقفل ، فى أى وجه من أوجه النشاط الانسانى ، هو العدو الذى تحاربه كل هذه الاتجاهات • ويبدو أننا نلتقى هنا بحساسية كاثوليكية دائمة ، بالمعنى الذى تحدث به « مورياك » فى يومياته عن هذه الحساسية ، اذ قال : « ان أبطال رواية « عقدة العقارب » ـ قصة تيريز ديكير والمرأة التى تنفث السم من حولها ـ بالرغم من أنهم أشخاص لا يحتملون ، الا أنه ليس بهم هـذا الشىء الوحيد الذى أمقته كل المقت والذى أجاهد نفسى لأتحمل رؤيته فى كائن بشرى ، وأعنى به الغرور الذاتى والشعور بالاكتفاء • فأبطال هذه القصة ليسوا مقتنعين بأنفسهم » •

٣ ـ منهج المحايثة (المنهج المباطن) والمبشر به : موريس بلوندل

هذه الحرب التى شنت ضد « الاكتفاء الذاتى » لها رائد هو موريس بلوندل • كتب بلوندل يقول : « ليس هناك أكثر الحاحا من أن ندخل فى مناقشة منهجية مع تلك الديانة الحديثة التى تقوم على افتراض القدرة

المطلقة الكامنة فى الفعل الانسانى وعلى كفايته بذاته » (١) • وجميع أعماله ابتداء من رسالته الأولى عن « الفعل » عام ١٨٩٣ حتى وفاته عام ١٩٤٩ قد سيطرت عليها هذه الفكرة الرئيسية وهى أن الانسان لا يمكن أن يحقق ذاته الا عندما يتخطى نفسه • والله وحده هو القادر على أن يملأ ذلك الفراغ الذى يشعر به الانسان فى داخله ومن حوله •

« هذا الواجب الوجود الأوحد يقف فى بداية ونهاية كل الطرق التى يستطيع أن يسلكهـا الانســـان ، فى ختام البحث العلمى وحب الاستطلاع الذى يدفع بالعقل الانســانى الى الأمام ، فى ختام العاطفة المخلصـــة الملتهبة ، فى ختام الألم والتقزز ، فى ختام الفرح والشـــعور بالجميل ، فى كل مكان ، سواء هبط الانسان فى أعماقه أو صعد الى قمم التأمل الميتافيزيقى فان نفس الحاجة سيتحدد الشعور بها • لا شىء مما عرفه أو تملكه أو فعله سيكفى نفسه بنفسه ، ولا شىء من هذا كله سيكون هباء • سيتعذر عليه أن يكتفى بما وصل اليه ، وسيتعذر عليه أيضـا أن يلقى به وراء ظهره تماما » (٢) •

وقد أجاد « موريس نيدونسيل » فى تحديد الرسالة التى اضطلع بها موريس بلوندل • فقد كتب يقول : انه فى نهاية القرن ١٩ كان الجو خطيرا لأن الفكر الانسانى كان راضيا عن نفسه وكان يشعر بطمأنينة مبالغ فيها فى قلب العالم • وفى هذه الظروف كان الهم الأكبر والضرورى للفكر الذى يتخذ الكاثوليكية مصدرا له أن يكسب طابعا بسكاليا ، كان عليه أن يهـدم المذاهب من عل ومن على حافاتهـــا • وكان على موريس بلوندل شرف تحمل عبء افتتاح طريق هذه المعركة » (٣) •

وقد استبعد موريس بلوندل التاريخ وطالب « لما يشعر به الانسان فلسفيا كفايته لذاته أن يكون له نصيب فى قلب الوحى الدينى (٤) •

فالفعل الانسانى معناه أن يضيف الانسان الى العالم شيئا من ذاته وقد حاول موريس بلوندل جاهدا أن يكشف عن مصـــدر هذه المبادرة الانسانية وفى الوقت نفسه عن الغاية الوحيدة التى تستطيع أن تحمل له رضى واكتفاء تامين •

---

(١) موريس بلوندل الفعل ـ الطبعة الحديثة ، ج ١ ص ٧٧

(٢) بلوندل : الفعل ، الطبعة القديمة ١٨٩٣ ، الكان ص ٣٤٤

(٣) موريس نيدونسيل : خمسون عاما للفكر الكاثوليكى ، مكتبة الكيزيا ، أرتيم فايار ، ١٩٥٥ ص ٨٥

(٤) نفس المرجع ، ص ٩٢ •

وقد تتبع الأهداف التى يمكن آن يستهدفها الانسان فوصل فى كل مرحلة من مراحل الفعل ، الى تناقض بين النية العميقة التى تدفع الانسان الى الفعل ، وهو ما يسميه ، بارادته المريدة » والنتيجة المحدودة التى حققها من وراء الفعل ، وذلك من أجل أن يظهرنا على أن الارادة البشرية فى سباق دائم مع نفسها ٠

وهذا التناقض الدائم بين لا نهائية الارادة ونهائية نتائج الأفعال ، أو عدم وصول الحاجات المشبعة الى غاية يقودنا ــ عن طريق ديالكتيك تصاعدى للفعل ــ الى أن نبلغ الوجود المتعالى لواجب الوجود الاوحد الذى يبدو لنا حينئذ على أنه الغاية الوحيدة التى تستهدفها من الفعل ٠ وتبدو من أمامه ومن خلفه كل خيبات الأمل الجزئية التى تصيبه ٠

ومكان الفكر الانسانى قائم فى داخل تلك الحركة الدائبة ٠ لكنه لا يستطيع أن ينير كل مرحلة من مراحلها الا عندما يلمح طرفى هــذه السلسلة الممتدة : « فالفكر لا يظل هكــذا معلقا فى الهواء بين السماء والأرض ، انه يربط بين المتعالى المطلق والممكن ، ويتكىء على طرفى السلم الذى تهبط عليه أفكارنا الشارحة وتصعد درجاته أفعالنا » (١) ٠

ووجودنا نفسه أو ذاتنا لا يمثل الا وجودا ناقصا فى طريقه الى التمام ٠ ليس لنا أن نخلط بينه وبين مجموع حالاتنا المتعاقبة لأنه ليس الا ولادة عسيرة فى قلب الحياة الحقة ، أى أنه مشاركة من جانبنا فى الفعل الالهى الخلاق ٠

« والأفكار والتى تجذبنا من أعلى ليست كلها صادرة عنا ، انها تضع فينا قوة هى قوة الحقيقة المتعالية الحاضرة فينا حضورا واقعيا ، والمباطنة الحية لهذه المبادىء فينا ، بكل ما لها من قيمة أنطولوجية من شأنها أن تثير لدينا الحركة التى تتجه من أعلى الى أسفل وتجعل صــــعودنا ممكنا بل وضروريا » (٢) ٠

. ذلك هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أعمال موريس بلوندل وتلك هى الفكرة التى أوحت له بكتابه الرئيسى : ذلك الكتاب الذى لم يكف طوال حياته عن اعادة صياغة الأفكار التى تضمنها ، وأعنى به كتاب « الفعل » ٠

---

(١) بلوندل الفعل (الطبعة الحديثة) ج ٢ ، ص ١٥٣

(٢) الفعل ، ج ١ ، ص ٨٢

وقد حاول في هذا الكتاب ، وهو أحد الكتب الهامة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، أن يستخلص في كل مرحلة من مراحل « المشروع » الانساني القانون العميق الذي يوحي اليه بالارادة الدافعة التي تجعله لا يهدأ أبدا ، وذلك من أجل الوصول الى تمامه ٠

« كل ما أريده هو أن أجعل الحركة التي تصدر عن ارادتي نتيجة الروية توازي الحركة التلقائية لها » (١) ، وأن ألوح في كل خيبة أمل بوجود « اقرار مكتوم من جانب الانسان بقيام حاجة متعالية على كل ما يستطيع العلم وغرو العالم كله أن يقدمه له » (٢) ٠

ذلك أن كل خطوة من خطواتنا حتى اذا بدت لنا حرة تماما تحمل معها القيود التي تحد منها وتحمل تناقضها الداخلي ٠

وبلوندل يرد على الاتجاه الذي ظهر عند « أندريه جيد » في تقديس الذات والذي زعم فيه « جيد » أن نشاط الانسان يغطي كل شيء ولا يستبعد شيئا ، فيقول : « أنت لا تريد أن تستبعد شيئا ، ومعنى هذا أنك تسقط من حسابك كل قيمة وكل يقين مطلق » (٣) ٠

وضد العدمية الوجودية عند هيدجر ـ وربما لم يعرفها أبدا ، لكنها تمثل عنده لحظة في تطوره الفكري تخطاها ـ يجيب موريس بلوندل قائلا: « لكي نتصور العدم علينا أن نبدأ باثبات أو نفي شيء آخر بحيث أن تفكيرنا الذي نتخيل أنه يتخذ من هذا الشيء موضوعا له يقع خارج هذا الشيء ٠ وهو لا يضعه أمامه الا باعتبار أنه لا يستطيع السيطرة عليه وباعتبار أنه يحتويه في داخله كما لو كان يمثل بالنسبة اليه شيئا دائم الحضور ٠٠٠ فالتفكير معناه وضع الحدود أمام الفكر ٠ ولهذا فان تصور العدم خاضع للفكرة الموضوعية للوجود » (٤) ٠

وضد هؤلاء الذين يضعون كهدف لهم ذلك العدم الذي لا يمثل عنده فكرة بل « شبه فكرة » يبين بلوندل أن هذا الانتحار الميتافيزيقي يقف في وجه رغبة محمومة ومجنونة نحو التعلق بالوجود : « ان جريهم وراء العدم يكشف عن عظمة ما يدفعهم نحو البحث في الوجود » (٥) ٠

---

(١) الفعل ، ج ٢ ص ٣٥
(٢) الفعل ، ج ٢ ص ٤٥
(٣) الفعل ، ج ٣ ص ٤٩
(٤) الفعل ، ج ٢ ، ص ٧٣
(٥) الفعل ج ٢ ص ٧٩

وبعد أن استبعد الحلول السلبية لمذهب « عبادة الذات » ومذهب العدم أخذ بلوندل فى تناول الحلول الايجابية ٠

« هل هناك توافق بين الارادة المريدة والارادة المرادة عند من يقنع بالوقوف عند دائرة الوجود المحايث ؟ نعم ولا ٠ وهل يجد الفعل فى نفسه ما يكتفى به ويحد من انطلاقه ، علما بأن هذا الفعل هو التأليف بين هاتين الارادتين ؟ نعم ولا ٠ وأخيرا هل تنحصر حياة الانسان فيما يقدمه هو مما يزوده به هذا العالم بدون الالتجاء الى وجود متعال ؟ » (٣) ٠

وبلوندل بعد هذا يتجول مستكشفا فى المستوى الموضوعى للظواهر متسائلا عما اذا كان من الممكن ـ فى حالة نظرتنا الى هذا المستوى على أنه يمثل كل ما هو كائن ـ أن نجد فى حياتنا معنى ولاندفاعنا فيها مرفأ نهدأ عنده ؟

« اذا كان حقا أن وجود الانسان كله مصدره الطبيعة ، واذا كانت أفعاله تمثل مجموعات من الوقائع كسائر الوقائع ، واذا كانت حركة ارادته محصورة فقط فى حدود ما يقدمه العلم الموضوعى ، ألا يدعونا هذا الى العدول نهائيا عن الجرى وراء شبح الوجود الخفى ؟ » (٢) ٠

وبلوندل هنا يوجه النقد ضد النزعة العلمية الوضعية ٠ وذلك لأنها تقوم على مصادرة خاطئة مؤداها أن كل الحقائق الطبيعية والانسانية يسودها الانسجام ، وبالتالى فان دراستها تخضع لمنهج واحد يقوم على ملاحظة الوقائع وارتباطها فيما بينها ٠ لكننا اذا تمسكنا بهذه المصادرة ، فما الذى يمكن بعد هذا أن يحمله الفعل الانسانى من دلالة ؟ هل نقنع بأن يمثل هذا الفعل مجرد حلقة فى سلسلة الوقائع والقوانين الطبيعية ؟ هل سيكون فى وسعنا أن نرجع هذا الفعل الى مجرد الظروف المسببة له ؟

مرة أخرى يذهب بلوندل الى أنه اذا كانت مهمة « الشرح » أن أنتقل من طرف الى آخر فى خط تراجعى لكى أصل فى النهاية الى العلة فانه ينبغى على فى ميدان الفعل أن أتقدم الى الأمام مستهدفا غاية معينة من الفعل ، أضعها أمامى بعيدة عن تناول كل الحلقات فى سلسلة العلل والمعلولات : « فالفعل له معينه الخاص الذى يغترف منه كيانه ٠ وهذا المعين يوجد دائما بعيدا عن تناول الفعل » (٣) ٠

---

(١) نفس المرجع ، ص ٨٧
(٢) الفعل ٠ ج ٢ ، ص ٩١
(٣) نفس المرجع ، ص ١٦٣

ويضيف بلوندل : « ان احساس الناس العاديين يتفق مع النتائج التي يقدمها العلم الفلسفي · وذلك لأن الحرية في مفهومها العلمي تظل قريبة جدا من الوعي الساذج ومن التجربة العملية فى الحيـاة · والفعل الارادى يبدو كما لو كان خلقا لخلق سابق عليه · انه تجميع لا حصر له لكل ألوان الضغط العام فى نقطة تشعر معها بانتصارنا ، وبأننا قـد حملنا العالم · اننى من أجل أن أحرك أصبعى الصغير فان هذا يقتضى أن أجعل نسق ظواهر العالم كلها يهتز اهتزازا » (١) ·

وهكذا فان الفعل بما يحمله من اضـافة وما يتضمنه من حرية لا يأتى ليمزق نسيج الحتمية : « انه يأخذ لحسابه كل الظروف السابقة التى تعاونت فى ايجاده ، لكنه لا يجد فيها كلها سبب وجوده · ولهذا فان من الضرورى أن نبحث عن العلة الحقيقية للفعل فى غاية متعالية تقف وراء الطبيعة ووراء ما يحققه العلم » (٢) ·

ان الفعل الذى تقوم بـه عن ارادة يتخطى دائمـا كل ما نعرفـه وما نصل اليه من تحليلات وما نقف عليه من حتمية ، وفى كلمة واحدة ، انه يتخطى الظروف التي تعاونت عليه وقام هو بتنظيمها لكنها لا تقدم أبدا تفسيرا مقنعا له ·

ويلجأ بلوندل الى نفس هـذه البرهنة فى كافـة مستويات الفعل الانساني : ذلك لأن كل غاية يستهدفها الفعل لا تحصل على دلالتها وقيمتها الا عن طريق تدخل ارادة أكثر عمقا منه · وهذا القول يذكرنا مرهصا بما سيطلق عليه سارتر اسم « التحليل النفسى الوجودى » · ومعناه أن كل فعل من أفعالنا يحيلنا الى « مشروع » لا يتخذ دلالته الحقة الا من خـلال مشروع أكثر اتساعا منه ، وهكذا نظل نصعد حتى نصل الى « المشروع » النهائى الذى يحدد معالم موقفنا الشامل تجاه العالم · لكن الانسان فى رأى بلوندل ليس « انفعالة لا غناء فيها » ، كما سيقول عنه سارتر · الانسان عند بلوندل ينطوى على تنـاقض علينا أن نقر به ، وهو ذلك التناقض بين ارادة لا متناهية وبين نظرتنا اليه فى الوقت نفسه على أن العالم الذى يعيش فيه عالم متناه · حقا ، ان التعطش وحده ليس دليلا على وجود المصدر ، لكن كيف يتسنى للارادة فى دنيا الأفعال الارادية أن تروى ظمأها الا اذا ركنت الى موجود يكون فى أقل تقدير مساويا فى قيمته للغاية التى ترسمها ؟

(١) الفعل ، ج ٢ ، ص ١٦٤
(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٦

لهذا اعتقد بلوندل أنه اكتشف فى قلب العالم المحايث وفى داخل الوعي الذى يتسنى لنا الشعور به حضورا مؤكدا وفعلا متعاليـا ، هو حضور وفعل « واجب الوجود » ، باعتبار أنه هو وحده الذى يستطيع أن يقدم لنا اجابة لتلك الرغبة اللامتناهية التى تدفع بارادتنا الى الفعل .

ففى كل مرحلة من مراحل الفعل « تظل الغاية منه هى هى لا تتغير ، وهى أننا نسعى دائما الى أن نتعادل مع أنفسنا ، ومن خلال التفكير فى فعلنا ، أن نكتشف الله » (١) .

وقـد كان فى هـذه الحركة الفلسفية ارهاص بمعظم المحاور التى تناولها الفكر الكاثوليكى المعاصر فى اصراره على أن يجعل الوجود المتعالى ينبثق من داخل المحايثة (المباطنة) .

وظلت هـذه الخطوة غـير مفهومة مدة طويلة . وأثارت فى داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها كثيرا من الحذر . فقد وصف موريس بلوندل منذ صدور كتابه عن الفعل بأنه « فيلسوف المحايثة » .

وقابلت دوائر الفاتيكان بنفس الحـذر أشـد تيارات الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية المعاصرة حيوية ، ابتداء من أعمال موريس بلوندل حتى أعمال هنرى ديميرى . وفى عام ١٩٥٠ وجه البابا « بى الثانى عشر » رسالة بعنوان « الجنس البشرى » حذر فيها المؤمنين ضد « بعض الأفكار الخاطئة التى توشك أن تهدد دعائم المذهب الكاثوليكى » .

وأخذ البابا فى هذه الرسالة يعدد أشهر التيارات الفكرية التى قامت خارج نطاق الكنيسة وأثرت تأثيرا ضارا فى الأوساط الكاثوليكية فذكر : تيار التحول ، تيار الوجودية . تيار المحايثة ، تيار النزعة التاريخية ، تيار المادية التاريخية والديالكتيكية .

وذكرت هذه الرسالة قرارات مجمع الفاتيكان حول « قدرة العقل البشرى على البرهنة اليقينية على وجود الله » (٢) . ومن أجل هذا طالب البابا مرة أخرى من القساوسة أن يثقفوا أنفسهم بالتيارات الفلسفية ، لكن بمنهج واحـد فقط هو المنهج الذى وضعه القديس توما فى مذهبه ومبادئه (٣) .

---

(١) موريس نيدونسـيل : خمسـون اما من الفكر الكاثوليكي الفرنسى فايار ١٩٥٥ ص ٨٦ .

(٢) رسالة البابا ، الجنس البشرى » (١٢ أغسطس ١٩٥٠) ، ص ١٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤

وترتب على هذا أن فرضت عقوبات معينة على أهم رجال الكنيسة في فرنسا من لاهويتين وفلاسفة ٠

لكن ما قام به الكرسي البابوى حينذاك لم يكتم أنفاس البحث الدينى فى فرنسا ، حيث تميز بظهور ثلاث تيارات رئيسية قام بتمثيلها جبريل مارسل ، وأتباع فلسفة الشخص واتجاه الأب المحترم تيبار دى شاردان ٠

« ١ »

السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية :
جبريل مارسل

رفض جابريل مارسل أن تسمى فلسفته بالفلسفة الوجودية ٠ وفضل أن تسمى بالسقراطية الجديدة أو بالسقراطية المسيحية (١) ٠

وهذه التسمية لها ما يبررها ان فى المنهج الذى اتبعه جبريل مارسل أو فى الغاية التى استهدفها من وراء فلسفته ٠

فقد قام منهجه على أن يبرز فى داخل العقل ، وراء الطرق التقليدية للتفكير ووراء العلاقات الفقيرة التى يقدمها لنا الفكر الموضـــوعى حقيقة واقعية نسبح فيها بوجودنا دون أن نعرفها : « ان حياتى لها معنى أبعد بكثير من وعيى بها فى أية لحظة يتسنى لى أن أشعر بها فيها ٠٠٠ ويبدو لى أن مهمة التفكير الفلسفى قائمة فى البحث عن الشروط التى تهيؤ لانبثاق هذه الحقيقة الواقعية التى تختفى وراء كل تلك المعطيات الخادعة » (٢) ٠ ونحن نجد هنا الأساس الذى يقوم عليه منهج يذكرنا بمنهج التذكر عند أفلاطون ، وهو منهج كثيرا ما يرد على لسان جبريل مارسل ويبرز لنا فيه صورة قارة بعيدة مدفونة تبرز لنا من وراء الحجب ، علينا أن نعيدها الى الوجود ونكتشفها من جديد ٠

وهذا الاكتشاف ليس ممكنا الا من خلال لقاء وطيد لوعى بوعى آخر ومن خلال حوار يسمح باكتشاف الوجود تدريجيا ، وعن طريق هـذا الوسط العقلى الذى نسج فيه كبشر ، وهو وسط الحياة المتبادلة بين الذوات ٠ وجبريل مارسل يعرف الديالكتيك بقوله : « انه التفكير الذى يسلك منهج الأســئلة والأجـوبة ٠ وهو يجد ، بعيدا عن ديالكتيك الموضوعية ، فى رحاب الحب ، نوعا آخر من الأسئلة والأجوبة » ٠

---

(١) أنظر جبريل مارسل : سر الوجود ، ج ١ ، التصدير

(٢) نفس المرجع ص ١٨٢ ـ ١٨٣ ٠

وهذا الضرب من التفكير لا يخضع لتطور تدريجي ، ولا يسير بحسب منطق استدلالى أو منطق التجاوزات المتلاحقة بل بحسب لقاءات تتقاطع حول نقطة مركزية نريد ابرازها والايحاء بها « واقراء السلام » عليها • وهذا النقطة نعجز عن تعيينها أو تحديدها ، لا من حيث أنها غير قابلة للمعرفة ، بل من حيث أنها سريعة الافلات منا • وهنا أيضا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام التصور الصوفى الأفلاطونى للوجود العام الذى كان يمثل عند صاحبه مصدرا لكل الوجودات ويمثل فى الوقت نفسه مثال الخير مصدر كل القيم ، وشمس عالم المعقولات الذى يشع بنوره من خلف أفق الديالكتيك •

ويتفق هذا المنهج مع متطلبات الهدف الذى نسعى اليه وهو أن ننقل الانسان من العالم التجريبى الذى يعيش فيه ، أو بالأحرى الذى يموت فيه ، عالم الموضوعية الذى يؤدى الى افقار الأشياء وعالم « المهنة » الذى يجرد العلاقات الانسانية من نفحاتها الانسانية الى العالم المفارق المتعالى : عالم الوجود ، والذوات المتبادلة وعالم الحب وعالم الله الذى فيه نحيا ونتحرك ونكون • وهذا الانتقال أو هذا الصعود الى الوجود الحقيقى نبتعد فيه عن مملكة الظلال ونلتقى فيه مرة أخرى بالتعبير الرمزى عنه فى أسطورة الكهف الأفلاطونية ، مثلما يوحى الينا تصور خلود النفس بمحاورة فيدون •

وفلسفة كهذه بطبيعتها وتكوينها ، ولأنها لا تنتمى الى فلسفات النسق بل الى فلسفات المشكلات ، أو بالأحرى الى فلسفات « السر » ، يصعب علينا أن نعرضها عرضا استدلاليا • وجبريل مارسل نفسه قد أبرز لنا هذا الطابع مرات عديدة ، ووقف دائما فى وجه كل محاولة لاخضاع فلسفته الى نسق فكرى •

ولهذا فاننا سنكتفى بأن نرسم لهذه الفلسفة صورة لاتجاهها الرئيسى محاولين الاحتفاظ لها بايقاعها الخاص ومحاولين أيضا اخضاعها للمنهج الأفلاطونى فى اتجاهه الرئيسى وهو : الانتقال من العالم التجريبى، عالم الموضوعية الى عالم المعقولات والذوات المتبادلة ، ومنها الى « سر » الوجود المتعالى المفارق آخذين فى اعتبارنا مختلف الحلقات الوسطى التى أقر جبريل مارسل بوجودها ، وبصفة خاصة درجات المعرفة والحلول الجسدى •

العالم به شرخ

« ألم يخطر ببالك في بعض الأحيان أننا نحيا – اذا كان من الممكن أن نقول عن حياتنا هذه انها حياة – في عالم به شرخ ؟ أجل ؟ انه عالم به شرخ تماما كما يحدث شرخ لساعتك ••• التى اذا ما رفعتها الى أذنيك فلن تسمع شيئا من دقاتها ••• هذا العالم من البشر كان بالأمس ينطوى على قلب يحركه ، لكن يلوح أن هذا القلب قد توقف عن الخفقان » • بهذه الكلمات عبرت « كريستيان » عن شعورها بالعالم من حولها ، وذلك فى احدى مسرحيات جبريل مارسل وهى مسرحية « العالم به شرخ » •

لكن على أى وجه نفهم هذا الشرخ الذى فى العالم ؟ اذا اتخذنا نقطة بدئنا من أكثر الخواص ظهورا لنبحث عن مصدر هـذا الشرخ فى رأى جبريل مارسل ، فان أوضح الوقائع ستتمثل فى ذلك النزاع بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية • فجبريل مارسل يبدأ من «حالة الحرب الدائمة» التى تسود عالم اليوم والتى اكتشف تصويرا لها عند نيتشه عندما ذهب الى أن « العالم مجموعة ثابتة من القوى ••• وبحر من القوة العاصفة التى لا يهدأ تيارها المتغير أبدا ••• وأن هذا العالم هو عالم ارادة القوة ولا شيء غير هذا ، وانك أنت نفسك لا تمثل الا ارادة القوة هـذه ، ولا شيء غير هذا » (١) •

لا شيء خلاف ذلك : هذه المحايثة الراسخة تمثل عند جبريل مارسل السمة الرئيسية لعالمنا • فهو عالم « ليس فيه مؤشر الى أى شيء آخر يتحكم فيه » (٢) •

وهذا العالم يتميز بثلاث خصال رئيسية :

– فالانسان فيه قد أصبح هو ومهنته شيئا واحدا •

– وأصبح التصنيع فيه منجها الى اهدار قيمة الانسان •

– وولدت روح التجريد فيه الطغيان واليأس •

فقد انحدرت قيمة الانسان فى هذا العالم عندما تضاءل شأنه فأصبح مجرد مجموعة من الوظائف الحيوية والاجتماعية • ومجتمع مؤسس على هذا النحو يحيل الفرد الى بعد واحد فقط من أبعاده ويجعله شبيها بالآلة • هذا المجتمع التكنوقراطى ينظر الى الانسان على أنه آلة « فى عالم تكون

---

(١) نيتشه : ارادة القوة ص ٣٨٥

(٢) القلق الانسانى ، ص ١٧٩

الغلبة فيه للوظائف على النواحى الأخرى فى الانســان ، من المحتم أن يتلاشى تقريبا معنى الوجود فيه » (١) ٠

هذا العالم الذى افتقد معنى الانسانية ، وفقدت العلاقات الانسانية فيه كل حياة من حيث أنه عزلها وجعل منها أفعالا مجردة مجهولة النسب وخاضعة للتأثير المتبادل فيما بينها ومن حيث أنه ضمها جميعها من الخارج فى نسق آلى لم يعد لها فيه من دلالة الا ما تعطيه من « انتاج » ٠

« اننا نعيش فى عالم يبدو أن كلمة « مع » قد فقدت فيه معناها شــيئا فشيئا ٠ ويضـــيف جبريل مارســل فى مـؤلف آخــر قوله : « ليس من شك فى أنه يوجد هنا أحد الأسباب التى جعلتنى دائما أنفر من الديموقراطية ، أو ان لم يكن من الديموقراطية ذاتها ، فعلى الأقل من ايديولوجية معينة زعمت أنهــا تبررهــا من الناحية النظرية » (٢) ٠ فالديموقراطية عند جبريل مارسل هى دولة « المبنى للمجهول » التى يتحكم فيها المجرد واللاشخصى و « الرأى العام » ، الذى لا يستند الى أية تجربة ٠

ومن هذه الزاوية ، فان كل تقدم تكنوقراطى ، وكل دعاية ، وكل ميكنه انما تتجه إلى اهدار قيمة الانسان ٠ وجبريل مارسل لا يكف عن رفض ذلك التعاون الضار الذى يقوم بين الاتجاهات التكنوقراطية العلمية والقوى الحاكمة الشمولية (٣) ٠ وهو يرفض أيضا « التزاوج بين الدعوى الى القومية والثورة الصناعية » (٤) ٠ الانســان فى ظل هذا التزاوج يستحيل الى مجرد عنصر ، مجرد ترس فى الآلة الكبرى الشمولية : آلة الدولة ، ويصبح ولا وجود له الا فى خدمة هذا الواقع الشمولى ٠

« وهكذا ينشأ ترابط لافت للنظر بين الخوف من التجريد والخوف من العنف الاجتماعى » (٥) ٠ هنا يتحول النقد الذى وجه ضد التصور الشمولى للدولة وضد الأساليب التكنوقراطية التى أدت الى اهدار قيمة الانسان الى نقد موجه ضد النزعة العقلية المجردة وضد الاتجاه الوضعى الذى يكتفى بالموضوع ويقف عنده ٠ فأهم ما يميز « الموضوع » استقلاله

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٣٦ ٠
(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٨
(٣) سر الوجود ، ج ١ ص ٤٠ ــ ٤١
(٤) الانسان المشكل ، ص ٢٣
(٥) الناس ضد القول بالانسانية ص ٨

بالنسبة الى : انه غير مكترث بالفعل الذى أتأمله به فكريا · الموضوع موجود فى الخارج · انه قابل للتملك · انه يمثل « ملكية عقلية » · « هناك بعض الأشخاص كونوا على نحو يستطيعون معه أن يستحوذوا على أحد العناصر التى تدخل فى دائرة تلك الملكية العقلية ، كأن يكون هذا الموضوع أو هذه الورقة ، باعتبارها عناصر أصبحت فى حوزتهم واستقر وضعها هكذا · هؤلاء الأشخاص أنفسهم هم الذين كانوا على صورة تلك الأشياء التى استقرت فى أعينهم من حولهم » (١) ·

« يبدو لى أننا نبدأ دائما من الفكرة المزدوجة التى تقول بوجود حقل أمامنا علينا أن نقو باستغلاله وبمعدات تجعل هـذا الاستغلال ممكنا » (٢) ·

وجبريل مارسل يبرز العلاقة الوثيقة التى تقوم فى نظره بين تحويل الانسان الى مجرد مهنة أو وظيفة والنزعة التكنوقراطية التى تجعل الناس مجرد أشياء من ناحية وبين هذا التحويل وروح التجريد القائمة على نظرية فى المعرفة بلا روح وابستمولوجيا للموضـوع · وفى رأيه أن « المبنى للمجهول هو انسان التكنوقراط وهو أيضـا « الذات » فى نظرية فى المعرفة لا تنظر الى المعرفـة الا على أنهـا معرفة تكنوقراطية ··· وكل ابستمولوجيا تزعم أنها مؤسسة على الفكر بوجه عام تتجه نحو اكبـار التكنوقراطيه وتفخيم رجل الشارع (وهو يساوى ديموقراطية المعرفة التى تؤدى فى الحقيقة الى تقويض المعرفة » (٣) ·

وجبريل مارسل يلتقى هنا ، ربما على غير علم منه ، بجانب من النقد الذى وجهه ماركس ضد المعرفة والنزعة العقلية الآلية المؤسسة على الشعور بالاغتراب ، وعلى تجريد الانسان من انسانيته والنظر اليه على أنه مجرد موضوع أو شىء فى مجرى تطور اقتصاد المساومة فى النظام الرأسمالى · ويأخذ لحسـابه ــ لكن بمنهج يتعارض تماما مع المنهج الماركسى ، البرهنة على أن الانسان المعاصر « موجود فى موقف لم يعد فيه ثمة اتصال بينه وبين نفسه ، وأنه يوجد دائما خارج ذاته بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة » (٤) ·

---

(١) جبريل مارسل : الكينونة والملكية ، ص ٢١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٩

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٢

(٤) جبريل مارسل : الناس ضد القول بالانسانية ص ٢٠

وهذا الاتجاه الذى سارت فيه النزعة التكنوقراطية يقود الى اليأس. فهناك أولا هذا العالم من الأشياء الذى أشعر بأننى غائب عنه وبأنه يتجاهلنى ، وهو عالم صحراوى ، ثم هناك الموت من حيث أنه لما كان وجودى قد تحدد فقط من خلال وظيفتى فانه بمجرد أن أكف عن القيام بهذه الوظيفة تحت وطأة التقدم فى العمر أو المرض أو الموت وبمجرد أن أصبح غير ذى فائدة ، فانى أحس فورا بأنه قد قضى على قضاء تاما .

وفى قلب هذا اليأس يسود القلق . وذلك لأن « الوجود العام الذى يجد نفسه محصورا فى هذا العالم من الوظائف ، سواء فى هذا الوظائف الحيوية أو السيكلوجية أو المهنية او الاجتماعية بمعناها الواسع ، يشعر فى قرارة نفسه بالحاجة الى الوجود الحق ، أى أنه يشعر بأن الأشياء ليست مجرد مجموعة من المظاهر المتعاقبة المتعارضة فيما بينها » (١) . ويتولد لدى الانسان الشعور بأن هذا العالم ليس الا قطاعا من واقع مستور يتعداه ويحتويه .

وحينئذ يتولد لديه الشعور بالأمل : « الأمل معناه أن أحمل فى نفسى يقينا داخليا بأنه أيا كانت المظاهر التى تحيط بى فان الموقف الذى يحاصرنى بلا رحمة والذى أجد نفسى ملتحما به لا يمكن أن يكون موقفا نهائيا ، لأنه ينبغى أن يحتوى على مخرج لى » (٢) .

واننا لنلتقى هنا بمحور مسيحى وبمحور أفلاطونى يتصل أحدهما بالآخر اتصالا وثيقا : العقيدة المسيحية فى « السقوط » وهى العقيدة التى تتضمن القول بأن عالمنا بالضرورة ــ لا بالعرض ــ عالم به شرخ ، وأسطورة أفلاطون فى الكهف (المغارة) التى توحى بأننا لا نستطيع الخروج من المغارة الا لأنه يوجد فى داخلنا شعور بعدم الاكتفاء بعالم الظلال وهذا الشعور بعدم الاكتفاء يولد الاتجاه نحو وجود متعال مفارق.

وفى يومياته الميتافيزيقية (١) يظهر لنا جبريل مارسل أن الروح توصف بأنها ميتافيزيقية بالقدر الذى يبدو لها أنها غير راضية أبدا عن الواقع . وحينئذ تبحث الروح عن وجود يتعدى الوجود الذى يقدمه التفكير الوضعى ويتعدى مجرى التاريخ . وبهذا المعنى تصبح الفلسفة الأفلاطونية هى الفلسفة نفسها .

---

(١) جبريل مارسل : الانسان المشكل ، ص ١٨٢

(٢) جبريل مارسل : سر الوجود ج ٢ ص ١٦١

(٣) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٢٧٩

ولكى نصل الى الوجود الحق ، قدم جبريل مارسل نظرية فى درجات المعرفة • وبوسعنا أن نقارن هذه النظرية بنظرية أفلاطون أو بنظرية اسبينوزا لكنها أكثر اقترابا من نظرية مين دى بيران •

والحق أن جبريل مارسل فى تفتيشه عن فكر وجودى غير صورى قاده البحث الى التفكير فيما يمكن أن نسميه بنظرية معرفية أو ابستمولوجية ذات نزعة شخصية (١) •

فأبرز أولا ما فى فكرة « الواقعة » من الغاز • فالواقعة لا يمكن أن تكون مجرد معطى بسيط ، ولا يمكن أيضا أن تكون مجرد نتاج لفعل • انها تتخطى التعارض العادى القائم بين الفعل والانفعال أو بين الايجاب والسلب • وذلك لأن الحقيقة تقتضى اقرار الذات بموضوعها ، وبدون هذا الاقرار ستختلط الحقيقة مع الواقع • لا وجود للحقيقة اذن الا بالقياس الى ذات •

أما المعرفة فهى نشاط فكرى يقع بين وجودين مباشرين : وجود مباشر يواجه الطفل فى أول مواجهته الغريزية مع الحياة ، وهذا الوجود يقطعه التفكير ، ووجود مباشر آخر يتخطى الفكر ويتجاوز النشاط التأملى ، وهو الايمان •

وجبريل مارسل يميز فى معالجة هذين النوعين من الوجود المباشر بين نوعين من « التأمل » : تأمل من الدرجة الأولى يجرد ويؤدى الى افقار الوجود ، وتأمل من الدرجة الثانية وهو تأمل يؤدى الى اثرائه •

والتجربة المباشرة هى التجربة التى يتم فيها تبادل وجودى فيما بين الموضوع والذات • ونحن نلتقى هنا بمحور اهتم به ميرلوبونتى فى فكرته عن « الحقل السابق على حقل الادراك الحسى » • أو عن « الحقل السابق على حقل الفكر » • لكن الفكر فى جهوده التى يقوم بها للتملك التكنولوجى للعالم يعزل نفسه عن هذه التجربة • وذلك لأنه فى مستوى الوعى التلقائى يعمل التأمل من الدرجة الأولى وفقا لمقولات « الابصار » و « التملك » •

فالادراك ــ تماما كما يحدث عند ابصارى لشىء ما يلاحظه شخص آخر • يبدو كما لو كان ارسالا لاشارة واستقبالا لها من جسم آخر

(١) جان دى بلوم : الاقرار والديالكتيك فى كتاب « الوجودية المسيحية » ، ص ١٣٩

وتأويلا لهذه الاشارة من خلال فكر شخصى آخر • وكل هذا يتم من الخارج ويعبر عنه خارجيا •

وبالاضافة الى هذا ، فان الموضـــوع المدرك يكون هدفا لرغبة أو لفعل ، ويجىء تعريفنا له بتعبيرات تدل على التملك أو الملكية ، ويكون متميزا عن الشخص الذى يقبض عليه أو يتمنى أن يقبض عليه ويظل مستقلا عنه تماما • فالفكر من الدرجة الأولى لا يحتفظ الا بروابط تنتمى الى عالم الأشياء ، روابط لا تصدر عن شخص ، روابط بعيدة عن الوجود الحيوى الحى للانسان ، فيه يتم الفصل بين الموضـــوع والذات ، ويقام حاجز بين الفكر والواقع • والموضوعية التى تنتج عن هذا الفصل المزدوج لن تكون لها بعد ذلك أية صلة بالوجود بل ستكون مجرد تخطيط باهت له • وستقدم لى عالما تم تخارجى منه • وانتهى عهدى به باعتبارى ذاتا فاعلة • وسأنظر اليه كما لو كنت متفرجا على مشهد •

أما التفكير من الدرجة الثانية فهو أولا نفى ورفض لهذا العـــالم الفقير الذى لا يمثل الوجود فى شىء • انه نفى لنفى ، ثم هو اعادة اقتحام للوجود من جديد ، واسترجاع للوحدة المفقودة • هذا التفكير يمثل تفكيرا متعاليا بالنسبة الى هذا العالم الموضوعى • انه يسعى لأن يلتقى مع الحضور للوجود ، ويدخل معه فى تواصل • انه يسترجع كل ما كان يمثل الواقع فى التجربة المباشرة وما أسقطه من حســـابه التفكير من الدرجة الأولى •

التفكير من الدرجة الأولى يمارس نشاطه فى عالم « المشكلات » ، وهو عالم الموضوعية • أما التفكير من الدرجة الثانية فيمارس نشاطه فى عالم السر • وجبريل مارسل يوضح الفارق بين التفكرين توضيحا قويا فيقول : « المشكلة شىء أصادفه فى طريقى وأجده برمته فى مواجهتى ، لكنى أستطيع بهذا أن أمتصه وأقضى عليه • أما « السر » فيمثل شيئا أجد نفسى ملتزما به وبالتالى فهو شىء غير قابل للتفكير الا باعتباره يمثل منطقة تفقد فيــها التفرقة بين ما هو جوانى وما يقع فى مواجهتى كل دلالاتها وكل قيمة محركة لها » (١) •

عندما يكون الأمر متعلقا بالسر فان سلوكى معه لا يكون قائما على الابتعاد عنه كما يفعل المتفرج (المشاهد) مع المنظر ، بل أشعر بأن كيانى

---

(١) الكينونة والملكية ، ص ١٦٩

مرتبط به ، ومعرفة ما هو الوجود لن تكون بهذا متصلة أبدا عن معرفتى لكينونتى ·

الوجود فى المواقف ونظرة الى الجسد

وأكثر أخطاء التفكير من الدرجة الأولى فداحة أنه أقام العلاقة بين جسدى وبينى على رابطة خارجية مجردة ، لكنه فى الوقت نفسه — كما يقول جبريل مارسل موضحا مفارقة كبيرة : « يبدو لى أن من المتعذر تصور كيف أن الاجو بعد أن أصبح مجردا على هذا النحو يستطيع أن يزعم أنه مهتم بالتملك » (١) ، بتملك أى شىء حتى ولو كان هذا الشىء هو الجسد · ولكن جسدى ، على العكس من ذلك ، هو النموذج الذى أنسب اليه كل تملك ، لكنه نموذج أحس به بينى وبين نفسى دون أن أستطيع تصويره : « اننى متقمص جسدى » (٢) · ولكن جميع الأشياء التى أملكها أو التى أرغب فى تملكها أشعر بها باعتبارها امتدادا لجسدى ·

ليس هناك بين جسدى وبينى رابطة آلية · فجسدى لا يمثل أداة كسائر الأدوات الأخرى التى استعملها · وعندما أتوهم أن جسدى قد استحال الى أداة فاننى أكون قدنظرت الى جسدى على النحو الذى أنظر به الى جسد الآخرين ، وهو ما أستطيع حقا أن أراه وأتعامل معه كما لو كان شيئا من الأشياء · لكن جسدى هو ذاتى ، انه جسد ذاتى ، انه يمثل نقطة التحامى مع العالم · وهو يساوى تماما واقعة التحامى بالعالم من خلال انخراطى فى مجموعة من المواقف ·

فجسدى ، لا ذلك الجسد الذى يقوم بدراسته عالم البيولوجيا ، بل جسدى الذى أحتك به أثناء تجربتى الحيه ، يمثل الواسطة بينى وبين العالم · انه يوحد بينى كل ما هو موجود علاقة من نفس طراز العلاقة التى تجعل منى ومن جسدى شيئا واحدا · اننى من خلال جسدى أوجد فى تعاطف مع الأشياء · لأنه يمثل نقطة تجسدى باعتبار أنى كائن ملتحم بالعالم فى مواقف · يقول جبريل مارسل : « الوجود المتجسد يمثل الدعامة الرئيسية للتفكير الفلسفى » (١) · ثم يضيف : « ان ماهية الانسان قائمة فى أنه موجود فى مواقف » (٢) ·

---

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ١١٣

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٦

وهاتان العبارتان تدخل كل منهما في الأخرى وتكملها . انهما تشيران الى أن كل ما هو موجود في العالم أو في التاريخ يتحدد موقفه بالقياس الى علاقته مع جسدى ، وفى نهاية مطاف سلسلة طويلة من المتوسطات يمكن أن يكون عددها كبيرا . وكل هذا أدركه من خلال « رؤيتى الوجودية » ، ويتطلب حضورى ووجودى أيا كانت درجة هذا الحضور . وبالمثل فانى لا أستطيع أن « أوجد » الا مرتبطا بمواقف ، مرتبطا بالهنا والآن ، ملتحما ببقعة محددة فى العالم ، وهى البقعة التى يوجد بها جسدى .

وهكذا فانه بعيدا عن التفكير من الدرجة الأولى الذى يبعد الأشياء عنى ، قد التقيت بوسيلة تضمن التحامى الحى بالعالم ، وتحقق الزواج بين العالم وبينى ، بين جسدى الذاتى والوجود الذى يسبح فيه علاقة عطاء وعمل : انها علاقة مشاركة وتواصل . اننى لا أقتنع بأن أكون متفرجا على العالم ، بل أشارك فيه .

المشاركة

المحور الرئيسى فى التأمل الفلسفى عند جبريل مارسل ليس الحرية ، كما هو الشأن عند سارتر ، بل المشاركة . والحرية لا يتحدد معناها الا بالقياس الى هذه المشاركة .

« التواصل لا يضاف الى وجودى الخاص بل يمثل بعدا حيويا من أبعاده ، باعتبارى كائنا موجودا فى مواقف وباعتبارى كائنا حرا » (١) .

ويفتح التواصل مع الآخر ، فى أكثر أشكاله كمالا وواقعية ، فى الحب ، الطريق أمامنا الى المعرفة ، وهى لا تتحدد من خلال « التملك » بل من خلال « الكينونة » .

---

(١) جبريل مارسل : من الرفض الى طلب المدد ص ١٩

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٣

(٣) بول ريكو : بجبريل مارسل وكارل ياسبرز . نشرة الزمان الحاضر ١٩٤٧ ص ١٥٩

« عندما أحاول النظر الى تطورى الفلسفى فى مجموعه أجـدنى مضطرا الى ملاحظة أنه خضع لفكرتين رئيسينين : مطلب الوجود العام ، والرغبة فى الوقوف على وجود الموجودات الفردية · وهو أمر يوصلنى فى الوقت نفسه الى الروابط الخفية التى تحكمها » (١) ·

ومطلب الوجود المتعالى ، أو البحث عن الوجود العـام الحق ، قد اتجه عند جبريل مارسـل نحو الوجود المتبادل بين الذوات الفرديـة والتبادل الخـلاق بين البشر وهو لا يظهر الا عندما أكف عن النظر الى الشخص الآخر على أنه موضـوع ، لا وجود له الا فى خدمة حاجاتى ورغباتى ومعارفى وأبدأ فى النظر اليه على أنه يمثل حقيقة واقعية لهـا وجودها الخاص وقيمتها الذاتية · حينئذ يصـبح الحوار المتبادل بيننا لا يمثل اشارات متبادلة بين عمودين كهربائيين : عمود ارسال وعمود استقبال · بل يصبح وجودى نفسه متأثرا فى أحواله التى يتغير فيها بحضور الشخص الآخر · وهذا هو ما عبر عنه جبريل مارسل بقوله : « الذاتى فى بنائى الداخلى يمثل عالما من الذوات المتبادلة » (٢) ·

والحق أنه من خلال الآخرين فقط وبالقدر الذى لا يكون لدينا انفتاح وتقبل لهم فاننا نصل الى معرفة أنفسنا · وجبريل مارسل يؤكد لنا « أن الميتافيزيقا التى سنتجه اليها ذات طابع لا ديكارتى فى صميمه · اذ لا يكفى أن أقول عنها انهـا ميتافيزيقا للوجود بل هى ميتافيزيقـا قوامها « نحن موجودن » · وذلك فى مقابل ميتافيزيقا « أنا أفكر » (٣) ·

وبوسعنا هنا أن نقيس الفارق الذى يفصل بين جبريل مارسل عن سارتر · فابتداء من تصوره للوجود والعدم أخذ يبنى سارتر فلسفته فى الحرية · ولم يكن من اليسير على هذه الفلسفة أن تتصور العلاقات مع الآخرين الا باعتبارها علاقات عداء بين الحريات المنعزلة كل منها عن الأخرى · أما جبريل مارسل فبدلا من أن يبدأ من الحرية ليحاول بعد هذا جاهدا أن يصل الى « الآخر » ، بحث أولا فى أن يضع يده عـلى التواصل مع الآخرين ، ومنه على المشاركة مع الوجود ليحدد مكان الحرية فى داخل هذه المشاركة باعتبارها تمثل احدى لحظاتها ·

وأخيرا فانه وحد بين الوجود والذوات المتبادلة · فالوجود عنده

---

(١) جبريل مارسل ، من الرفض الى طلب المدد ، ص ١٩٢.
(٢) جبريل مارسيل : سر الوجود ج ١ ، ص ١٩٨
(٣) سر الوجود ، ج ٢ ، ص ١٢

هو تلك العلاقات بين الذوات التى نسبح فيها ومن خلالهــا نوجد ٠ « اننى لا أهتم بالبحث فى الوجود الا بمقدار ما أشعر به شعورا يختلف قوة وضعفا بالوحدة التى تربطنى بموجودات أخرى أحس بكيانها الواقعى أمامى » (١) ٠

وهكذا فاننا سنتحرك من الآن فصاعدا فى بعد جديد اســتطاع التفكير من الدرجة الثانية أن يحصل عليه خارج نطاق عالم الموضوعية ٠

وفى هذه اللحظة فقط يستطيع مطلب الوجود المتعالى عندى أن يرتوى ٠ فعندما يحاول الفيلسوف أن يفكر فى الوجود فان تجربة الحب هى التى تغذى فكره ٠ وذلك لأن الحب يقتضى حضور موجود واقعى يقوم بفعل ما فى مواجهتى ، وتصدر عنه أسئلة واجابات ، وومضات ونداءات تؤدى الى تغيير فى حياتى ٠

وهذا الوصـــال الأنطولوجى يمثل التجربة الوجودية الرئيســية للفيلسوف الميتافيريقى ٠ وينشأ بين الآخر وبينى علاقة تتوطد وتتعدى مجرد الاحساس بها ٠ فعندما أحب شخصا فاننى أحبه مهما فعل بى ٠ انى أقدم له قرضا غير محدود وغير شروط ٠ وموضوع الحب هو وجود الشخص الآخر وليس الفكرة العقلية التى نكونها عنه ٠ ولهذا فلا يمكن أن يكون ثمة حب حقيقى الا فى الله ومن خلاله ٠ وهل « المحبة » شىء آخر الا معاملة الشخص الآخر ، أيا كان ، كما لو كان المسيح الحى حاضرا أمامى شخصه ؟

وهكذا يتم الانتقال بين حب الانسان للانسان الى حب الله بالرغم من أنه ليس ثمة انتقال بالمعنى الحقيقى بل هناك فهم أكثر عمقا وأكثر رحابة وامتلاء ٠

وقــد وضـــع جبريل مارسل كشــعار للجزء الثانى من يوميــاته الميتافيزيقية هذا القول الذى قاله الفيلسوف : ا ٠ م ٠ فورست ، وهو : « انها الحياة الخاصة بالفرد وحدها هى التى تمثل المرآة التى ينعكس عليها وجود اللامتناهى ٠ والعلاقات الشخصية وحدها هى التى ترشدنا الى وجود شخص آخر له وجود يتعدى نطاق نظراتنا اليومية » ٠

والله الذى سنكتشفه هنا هو الله الحى ، الاله الشخصى وسيتحد فيه مطلب التعالى ومطلب التجسد ٠ وذلك لأنه من خلال المسيح باعتباره

---

(١) نفس المرجع ص ٢٠

نقطة التحام العنصر الالهى بالعالم أصبح الوجود المتعالى متجسدا أو جزءا من نفس العالم الذى أمثل أنا الآخر جزءا فيه ٠

هنا وتظهر لنا أهمية التفرقة بين الموضـــوعية والوجود ٠ فالله لا يوجد بالمعنى الذى يفهم به التفكير الموضوعى هذا اللفظ ، أى أنـه لا يوجد باعتباره علة أولى للوقائع الموضــوعية ٠ ان وجوده لا يكون فى مستوى « السر » ٠ وذلك لأن من طبيعة الايمان أن لا يكون قابلا للبرهنة الموضوعية ، ولأن الايمان يتعلق بذات واقعية فردية حرة لا يمكن أن يحل محلها أحد ٠ وهى توجد فى مواجهة الله بنفس التحديد الذى لهـا فى العالم ٠ وبالتالى فان لهـا مع الله علاقة فريدة وطريفة ٠ وجبريل مارسل هنا يتفق فى تصــوره للايمان مع كيركجوورد : « الايمان هو التزام مطلق من جانب وجودى فى معناه الشامل أو على الأقل من جانب جزء واقعى من وجودى لا يمكن أن ننكر وجوده الا اذا أدى هذا الى انكار شامل ٠ وهذا الوجود يقف من ناحية أخرى ضد شمول الوجود ، بالرغم من أنه يعيش بحضوره فى هذا الشمول نفسه » (١) ٠

والايمان مفهوما على أنه التزام من هذا الطراز يحدد تحديدا قاطعا ملامح الانسان فى علاقاته بنفسه ، بالعالم ، بالآخرين ، وبالله ٠ انه أكثر صور المشاركة فى الوجود العام كما لا ٠

وعلى هذا فان من المتعذر تحديد العلاقة بين الله والانسان ابتداء من تحديدنا لماهية الانسان : « ان النظر الى الله والى وضع الوجود المتعالى الالهى هو وحده الذى يحدد التفكير فى فردانية الانسان »(٢) ٠

وليس ثمة حرية وليس هناك وجود لشخص الانسان الا من خلال تلك المشاركة فى الوجود العام التى تمثل الاتحاد مع الله ٠

والوجود العام لا يمثل أحد المعطيات أمامى ٠ لأنى لا أشارك فيه الا عن طريق لقاء فعال ٠ والوجود فى معناه الحقيقى هو فعل للوجود ، انه عملية خلق ٠ انه انتظار لغائب حضر ٠ انه تجربة للملأ الوجودى شبيهة بتجربة حب متبادل ٠

تلك هى مفارقة الوجود : انه عطاء يتطلب مشـــاركة حريتنا ليتم استقبالنا له ٠ والمشاركة فى الوجود تعبر عن هذا التوتر بين الانفتاح والاستقبال والمبادرة الشخصية للحرية ٠

---

(١) جبريل مارسل : الكينونة والملكية ، ص ٦٣

(٢) جبريل مارسل مارسل : من الرفض الى طلب المدد ، ص ١٩٤

وفي كل مرة يثير جبريل مارسل الروابط التى تربط الانسان بالله يشير الى تجربة حب انسانى بلغ القمة فى صفاته ، أو الى تجربة انتظار لحبيب لا تدنسها الخيانة ، أو الى تجربة اخلاص لا تنفصم عراه . والعلاقة الحية مع الله تتحقق من خلال الدعاء الذى يمثل هـذا الانتظار وذلك الاخلاص فى الوقت نفسه .

وابتداء من هذه الزاوية فقط نستطيع أن نقول اننا قد وجدنا أنفسنا : بأن ندخل فى ذواتنا أكثر وأكثر ، وبهذا نفسه نخرج من أنفسنا لنحقق الانفتاح على حياة جديدة نستقبلها استقبالا فيه فعالية . ان حياتى لا تساوى فقط حياتى الماضية لأنها لا تخضع لمقولة الملكية . وحياتى كذلك لا تمثل استعدادا مطلقا ، على طريقة « أندريه جيد » ، تجعل منى قابلا لأية تجربة ، وهى ليست حرية سارترية غير خاضعة للقانون ، انها انفتاح على الوجود . ان حياتى أبعد مدى من أى وعى يشعرنى بها . ولا معنى لها الا بالقدر الذى يكون أيضا للعالم الذى أشارك فيه معنى . انها لا تحيل نفسها على شىء آخر الا الله .

وحريتى هى أولا موقفى من العالم وعلاقتى به وبالتاريخ . وهى أيضا مشاركة : « وهذه العلاقة بين الحرية الانسانية والحرية الالهية .. تمثل السر الرئيسى فى الديانة المسيحية » (١) . والله هو مصدر تلك الحرية ، لكن هـذه الحرية تتطلب الشعور بأن شيئا ما يعتمد على وعلى وحدى فى هذا العالم وبأن هذا الشىء من خلقى وأن على أن أخلقه كشىء يوجد فوقى .

ومطلب الوجود المتعالى الذى يدفع وجودى دفعا لا يصل الى اشباع الرغبة التى تحركه الا بلطف من الله . لكن أن أوجد مع الله لا يعفينى من مسئوليتى ولا من كونى حرا ولا من كونى أنا ذاتى : « الفعل يعنى أن أكون نهبا للواقع بحيث لا نعرف على وجه الدقة اذا كنا نحن الذين نؤثر فيه أم أنه هو الذى يؤثر فينا » (٢) .

★ ★ ★

وبعد فاذا كان عرضنا لأفكار جبريل مارسل قد خلا من أى حوار معه فان بناء وطبيعة هذا المذهب هو ما منعنا من أن نصدر حكما عليه الا بعد أن نكون قد فرغنا من السير مع حركته حتى منتهاها .

---

(١) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٤٥
(٢) الانسان السواح ، ص ٢٠٣

وفى ايقاع أفلاطونى قادتنا هذه الحركة من العالم الموضوعى للطبيعة والمجتمع والتاريخ الى عالم الوجود الحق الذى لا تتحقق المشاركة الصوفية معه الا بالحب ٠

وقد كشف جبريل مارسل فى عديد من تأملاته عن ذلك « البعد » من أبعاد الانسان الذى يقوم على التواصل المباشر مع الآخر أو على العلاقة المتبادلة بين الناس ٠

والمذهب الشخصى عند « عمانويل مونييه » و « بول ريكور » و « جان لاكروا » و « موريس نيدونسيل » مدين بالكثير لانتاج جبريل مارسل ولما قام به من كشف لذلك البعد عند الانسان ٠ واذا كانت الأفكار الأولى التى بدأ منها سارتر قد أوجدت لديه بعض الحرج فى البحث فى « الوجود بالنسبة الى الآخرين » ، فان جبريل مارسل على العكس من ذلك لم يجد ما يمنعه من أن يجمع بين كشفه هذا وما وضعته الماركسية كهدف لنفسها وهو تحقيق ما أسمته « بالانسان الشامل » (١) ٠

لكننا نتساءل بدون أن نقلل من شأن ما قدمته هذه الدراسة للفكر الفلسفى حول ذلك البعدالرئيسىعند الانسان ، ألم يستأثر هذا الموضوع بها على حساب أبعاد أخرى للانسان ؟

يقول جبريل مارسل (٢) : « الحرية التى ندافع عنها ليست تلك الحرية البروميثية أو حرية الموجود بذاته أو حرية الموجود الذى يزعم ان وجوده قائم بذاته » ٠ ولهذا يهاجم ما يسميه ب « المروق السارترى » الذى جعل سارتر يقول بوجود حرية لا نتمشى مع اللطف الالهى ٠ ويهاجم كذلك الحرية باعتبارها قدرة على الفعل وعلى تغيير وجه العالم ٠ فالحق أن تلك الحرية غريبة عن العالم الموضوعى : عالم الحتمية ٠ « انها توجد فى مستوى آخر ٠٠٠ فليس فى استطاعة أحد أن يشكك فى القرار الذى أؤكد به حريتى ٠ وهذا التأكيد مرتبط فى نهاية الأمر بشعورى بذاتى ٠٠٠٠ والقول بأنى حر معناه تأكيد لانيتى » (٣) ٠ هذه الحرية شأنها فى ذلك شأن الحرية عند الروائيين متعالية على الطبيعة وعلى التاريخ ، ولا نتلاءم مع العالم ٠

---

(١) أنظر بصفة خاصة فكرة « الانسان الشامل » فى مخطوطات ١٨٤٤ لماركس وقارن بينها وبين ما كتبه مارسل فى « الملكية والكينونة » عن استحالة معرفة الانسان لنفسه الا من خلال الآخر ٠

(٢) الناس ضد النزل بالانسانية ، ص ١٨٧

(٣) سر الوجود ج ٢ ص ١١٤ ــ ١١٥ .

وقد شعر « بول ريكور » بهذه الصعوبة عند مارسل فكتب يقول : « سيتساءل الفيلسوف العقلانى كيف تستطيع هذه الأفكار أن ترد فى تجارب الوجودعلىالاتهام بالذاتية وفى تجارب المتعالى على الاتهامبالمصادرة على الايمان » (١) • وحاول أن يدافع عن جبريل مارسل ضد هذا الاتهام المزدوج • لكن جبريل مارسل نفسه قد بدا أقل توكيدا فى لهجته • فهو يعترف بأن » الفليسوف الذى يسلم نفسه لنداء الوجود وللشوق اليه يمكن أن يتحول الى طريق التصوف : وهو ما أدعوه بالهروب تلبية لنداء موجه الى من فوق ، ولكنه هروب على أى حال • وفيما يتصل بهذه النقطة فأنا لست متأكدا من أننى استطعت أن أعبر عن نفسى فى كتبى بوضوح كاف بل ولست متأكدا من أننى لم أستحب فى بعض اللحظـات الى هذا الاتجاه الأخير » (٢) •

وبالاضافة الى هذا ، فان هذا النقد ليس بأخطر نقد يمكن أن نوجهه ضد جبريل مارسل • فهو يؤكد أن » كل موقف باطنى ينبغى أن يترجم فى أفعال » (٣) • ولكى يقطع الطريق على كل خلط فى الفهم كتب يقول فى تصدير كتابه « الناس ضد القول بالانسانية » : « لقد تصور الكثيرون أن المواقف التى اتخذتها فى مواجهة الواقع السياسى والاجتماعى ليست لها علاقة وثيقة بما أفضل عدم تسميته بمذهبى • ويبدو أنهم حكموا على حكما قاسيا عندما شرعوا ، وهم مخطئون فى هذا ، فى اقامة حواجز حقيقية فيما بين ما أطلقوا عليه « الأقسام المتمايزة » بين أجزاء مذهبى • لكنى أعلن هنا بما يسعنى من وضوح أن هذا العمل غير مشروع وأن هناك على العكس من ذلك رابطة لاينفصـــم عراها تربط بين تلك الأجزاء التى جزئت بطريقة تعسفية » (٤) • ولكى يوضح تلك الرابطة ضرب مثلا لذلك بالعلاقة القائمة بين محاربته لروح التجريد وهجومه على ما قامت به الثورة الفرنسية فى عام ١٧٩٨ •

وهكذا بعد أن خرج من كهف أفلاطون وتعرف على عالم المعقولات أو عالم الوجود وعلى الشمس التى تضىء جنباته نزل جبريل مارسل الى الكهف من جديد ليكون بين سجينيه • وعلى ضوء ما تلقاه من معرفة فانه يحكم الآن فى مشكلات هؤلاء السجناء • والمأساة قائمـة فى أن

---

(١) بول ريكور ، جبريل مارسل وكارل ياسبرز ، ص ٧٨
(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٩٩
(٣) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٢٨٥
(٤) نفس المرجع ص ٧

العلاقات الشخصية وعلاقات الحب التى اكتشفها بين هؤلاء السجناء قد تسرع كثيرا عندما وحد بينها وبين العلاقات الاجتماعية الخاصة ·

وكما أن تصوره للعلاقات المتبادلة بين الذوات قد انتهى بـه الى الاشادة « بتجارب ميتافيزيقية » (١) · وبنزعة روحانية فيها كثير من الغموض فان نقده للتجريد فى العلاقات السياسية التى أرستها الثورة الفرنسـية عام ١٧٩٨ قـد قاده – على نحو ما نجـد ذلك عند بعض الرومانسيين فى القرن الماضى – الى تصور مثـالى للعلاقات الشخصية والصوفية ابان عهد الاقطاع ·

وفى « الانسـان السواح » يشيد جبريل مارسل بذلك العـالم المقدس الذى قدمته العصور الوسطى الرومانتيكية ، مهاجما العالم الحديث القائم على التكنوقراطية والديموقراطية ·

والصعوبة التى وجدها جبريل مارسل فى أن يختط لنفسه طريقا فى العالم وسط التاريخ ترجع الى أنه لم يستطع اكتشاف الوسائط بين تصوره للوجود وعالم المجتمع والعلم ·

وقد وجه اليه فيلسوف مسيحى من أتبـاع المذهب الشخصى هو « بول ريكور » هذا النقد وهو : أن جبريل مارسل لا يستطيع أن يجد لنفسه بحق نقطة ينفذ منها فكره الى التاريخ الواقعى والحياة العلمية ·

ففى غضبته التى شنها ضد « عبادة هيجل وأتباعه للتاريخ » (٢) ، وفى اشادته بوجود عمق يتجاوز التاريخ فى قلب التاريخ نفسه (٣) ، وفى تأكيـده بأن الخـلاص لا يمكن أن يتحقق فى الزمان أو فى الكون الزمانى الذى يبدو أمامنا ، فى الكون الذى نجد أنفسنا ملتحمين بـه باعتبارنا « كائنات دنيوية » (٤) ، فى هذا كله نجده انتهى الى النتيجة التالية : « ان أية فلسفة تظل سجينة – ولو بدرجة محدودة – للتاريخ

---

(١) أنظر سيرة حياته المسماة «نظرة الى الوراء» – فى كتاب «الوجودية المسيحية» ، ص ٣١٢ – ٣١٣ والى عديد من الفقرات فى يومياته الميتافيزيقية ·

(٢) الناس ضد القول بالانسـانية ص ١٨٤ – وفيما يتعلق بالفكر السـياسى لجبريل مارسل انظر كتاب الأب « تروافونتين » وهو : « فلسـفة جبريل مارسـل » لوفان ١٩٥٣ ، ج ٢ ، الفصل الرابع ·

(٣) سر الوجود · ج ١ ، ص ٢٣٤ ·

(٤) سر الوجود · ج ٢ ص ١٨١

وللمقولات التاريخية نخون بهذا مطلب التعالى الذى كان نقطة البدء فى بحثنا كله » (١) ٠

وجبريل مارسل ينظر الى العلوم نظرته الى شيء تاريخى ٠ وانتاجه بعيد عن الفكر العلمى ٠ بل انه لا يقدم لنا نقدا محددا له ٠ وما قاله عن العلم ليس بأكثر عصرية من أقوال مين دى بيران عن «عصر التنوير» ٠ أقواله عنه ــ تماما مثل نقده الذى وجهه ضد الشيوعية ــ قد اكتفى فيهما باستعادة ما كتبه مين دى بيران من حجج ضد الثورة الفرنسية ٠

ان جبريل مارسل ــ كما يقول ريكور ــ لم يضع نفسه مطلقا داخل العلوم ليكشف لنا فيها عن الأساس الذى يقوم عليه عدم اكتفائها بنفسها وعن فشلها الذى يتطلب منا تجاوزها » (٢) ٠ ويضيف : « ليس من شك فى أن تقييما أكثر ايجابية للمعرفة الموضــــوعية بوجه عام ، ووصفا أكثر دقة لمستوياتها المختلفة ــ وبخاصة ــ ان بحثا عن صورة للتفكير الموضوعى تكون أقل تدهورا من الصورة التى اتخذتها التجريبية الوضعية من الممكن أن يقدم لأعمال جبريل مارسل قفزة خصبة » (٣) ٠

وقد استخلص بول ريكور ــ من وجهة نظر الفلسفة المسيحية ــ النقص المزدوج الذى يعانى منــه فكر جبريل مارسل فى ميدان العلوم وميدان التاريخ بقوله : « يبدو لى أن هذا الطراز من الفكر يعوزه تأمل ايجابى حول دلالة التكنوقراطية وما نولده من ضرورة تاريخية ، وتأمل ايجابى للدلالة القانونية ودلالة الاطارات المجردة التى يقوم عليهـا كل مشروع انسانى ٠٠٠٠ اننا لن نستطيع فيما يبدو أن نأخذ مأخذ الجد تلك النداءات الموجهة نحو « الأزلى » ولن نستطيع أن نجد فى الاخلاص الى ذلك الأزلى حافزا خلاقا حقا اذا كانت حركة التاريخ فى انتاج كهذا قد ظلت بدون فهم ، بل اذا لم تكن حتى قد افترض وجودها ٠٠٠ لقد كنا نود أن يصاحب الجانب الالهى من فلسفة الوجود ارادة قــوية من شأنها أن تجعل الروح تتعلق بالسياق الواقعى للزمان الحاضر » (٤) ٠

---

١) نفس المرجع ، ص ١٨٤
(٢) بول ريكور : الكتاب السابق ، ص ٥١
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٨ (ريكور) ٠
(٤) بول ريكور الكتاب السابق ص ١٧٥ ــ ١٧٦ ٠

رسالة موجهة من جبريل مارسل
الى المؤلف
« الفلسفة والمسرح »

لقد فرغت لتوى من قراءة الصفحات التى خصصتها عنى قراءة عابرة • وانى لحريص على أن أشيد هنا بالجهد الذى بذلته فى كل صفحة منها فى محاولة فهم أفكارى •

والحاقا بما قلته لك فى حديثى معك فانى سأقدم لك هنا بعض الايضاحات حول علاقة الفلسفة بالمسرح فى انتاجى • فالحق أنه عندما يصفوننى بأنى الفيلسوف ـ الكاتب المسرحى ، فينبغى أن نحذر هنا من العلامة (ـ) التى تصل بين الكلمتين • وذلك لأن الأمر فيما يتصل بنشاطى هذا ليس بأى حال من الأحوال نشاطين أضيف أحدهما الى الآخر • فالمسرح قد بدا لى أولا على أنه أداة « لسبر الغور » استخدمته بعيدا عن أية ايديولوجية مسبقة ، ولكنه أفادنى أيضا فى حمايتى من أى تاليف فلسفى يتسم ضرورة بطابع الانحياز • وعلينا أن نبرز الآن بصفة خاصة الفائدة الأولى من وراء اتباع هذا المنهج •

لقد تضمن كتابك اهتماما بفكرة التجسد فى أعمالى • ومن خلال هذه الفكرة فانه لا سبيل الى تأويل هذه الأعمال على نحو مثالى ، بالرغم من أن اتجاهى الفلسفى لم يتضح الا بعد تأمل طويل ونقدى للمذاهب المثالية • لقد كنت مهتما بصفة خاصة بالانسان الواقعى ، بهذا الانسان المعين ، الملتحم فى هذا الموقف المحدد والذى نستطيع أن نقول عنه انه يمتل امتدادا لجسده تطول أو تقصر المدة التى يحتلها فى الزمان • لكن على أى نحو اذن استطاع هنا المسرح أن يؤدى دوره باعتباره أدآة لسبر الغور ؟ لقد كانت مهمتى دائما أن أتجاوب من أعماقى وبقدر المستطاع مع الشخصيات التى فرضت نفسها على من داخلى ، وغالبا ما كان يحدث هذا ـ لكن ليس دائما ـ على اثر لقاء أصادف فيه « بذرة حية » • وأقول

هنا : « مع شخصيات » . واستعمال الكلمة هنا فى صيغة الجمع أمر على جانب كبير من الأهمية . فقد كنت مهتما حقيقة بأن أزاوج بين زوايا يبدو من الناحية المنطقية أن من المستحيل الجمع بينهما . والذى شد انتباهى دائما الى المسرح هو امكانية الوصول عن طريقه الى عدالة سامية ، فى الوقت الذى رأيت فيه الحياة المعاشة تجبرنا دائما فيما يبدو على أن ننظر الى أى موقف من المواقف من زاوية واحدة محددة هى زاويتنا نحن . ومن هذه الناحية ، فان المنظر الختامى فى كل من مسرحية « طريق القمم » و « المبعوث » و « رمز الصليب » وفى كثير من المسرحيات غيرها كانت من أبرز الصفحات ذات الدلالة التى كتبتها طوال حياتى . لكننى حريص على أن أبين ما يلى : فالعمل المسرحى لا يمثل فى نظرى عملا ذا قيمة حقيقية الا اذا كان قادرا على أن يتقمص كيان المشاهد بمجرد نزول الستار على نحو يحرك فيه فكره ويرتفع به الى مستوى فوق مستواه . لكن هذا ليس ممكنا الا عندما يحس هذا المشاهد نفسه أنه لم يستغل ولو الى لحظة واحدة فى الترويج لمذهب معين . واذا كان هناك درس يمكن استخلاصه من العمل المسرحى فينبغى أن يكون هذا الدرس بعيدا عن كل نية مسبقة للكاتب المسرحى وبفعل التأثير الجوانى للمسرحية . الأمر الذى يظهر لك الى أى حد وقفت معارضا المسرح المسمى بالمسرح الفلسفى ، وهو ذلك المسرح الذى تكون فيه الشخصيات مجرد دمى ، يحركها مذهب ما .

وأود الآن أن أذكر كلمة عما أسميه بالقيمة الاصلاحية التى يتميز بها أحيانا المسرح من بين انتاجى كله . فانى أحسب أن أى فكر فلسفى مهدد بالوقوع فى خطأ المبالغة فى التجريد ، والانحياز الى نوع من التبسيط . لنذكر مثلا فى هذا الصدد العبارة الشهيرة التى وردت على لسان هاملت : « هناك أشياء كثيرة فى السماء وعلى الأرض » وغيرها من العبارات المماثلة . لكن الكاتب المسرحى عليه فى جميع الأحوال أن يعارض هذا الانحياز نحو الرغبة فى التبسيط . ولهذا السبب نفسه كان فى استطاعتى أن أقول فى محاضرة لى ألقيتها فى شتاء هذا العام فى كل من سويسرا وألمانيا : ان كثيرا من مسرحياتى كانت كما لو كانت مسبوقة بكلمتى : « أجل ... ولكن » . علينا اذن قبل كل شىء أن لا نخون ما فى التجربة من تعقيد متشابك لا سبيل أمامنا تقريبا الى فك خيوطه . علينا أن نبرز هذا التعقيد من ناحية ، وفى الوقت نفسه علينا أن نهتدى الى وسيلة نتجاوزه بها . لكن كلمات : « نجد وسيلة » لا تعبر تماما عما أقصده هنا : فان فى العمل المسرحى شيئا يتجاوز القدرات

الواعية للكاتب المسرحى أيا كان · اذ أن الشخصيات نفسها هى التى يجب أن « تولد » هذا الأثر الحسى · وأنا أستخدم هنا عن عمد ذلك التعبير الموسيقى : « تولد الاحساس فى النفس » فهو أكثر صدقا فى التعبير عما أريده من الكلمة المنطقية « تولد النتيجة » ·

وكثيرا ما إتهمت بالطابع البرجوازى المسرحى · لكن اللبس الذى ينطوى عليه مدلول هذا اللفظ لا حدود له · والحق أن أغلب الشخصيات فى مسرحى تنتمى ويا للأسف الى الطبقة البرجوازية · وذلك لأن هذا هو الوسط الذى عشت فيه · وقد كنت سأكون غير مخلص مع نفسى حقا اذا كنت قد حاولت أن أرسم فى يسر شخصيات لم تمر بتجربتى · لكن اذا كان يقصد بكلمة برجوازية « ضربا من الراحة والاستسلام الى الدعة والاستقرار ، فان وصف مسرحى بتلك الصفة بذلك المعنى فيه اجحاف تام بانتاجى الذى أستطيع أن أصفه بأنه انتاج يتميز بالقلق · بل لقد كان ذلك هو أحد الأسباب التى جعلت مسألة فرضه على مديرى المسارح مهمة شاقة ، لأنهم يهتمون دائما بان يجذبوا الزبائن أيا كانوا · ومسرحى يتوجه بالخطاب الى وعى الناس · ومما يؤسف له أن من المشكوك فيه أننا نستطيع أن نجمع زبائن عن طريق ضم « وعى » هذا الانسان الى وعى الآخر ، ولأن الزبائن جماع للناس · ونحن لا نستطيع أن نصل الى مجموع وعى الناس · لكن الوعى يوجد عند الكثيرين ، ويوجد بكثرة · وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله أوحى مسرحى بدراسات مستفيضة فى الخارج أكثر مما فعله أى مسرح فرنسى معاصر ، اذا استثنينا من هذا مسرح « كلوديل » ·

وانى لأرجو أن تساعدك هذه اللمحات القليلة على تفهم العلاقة بين المسرح والفلسفة فى أعمالى على نحو أكثر عمقا · وأجدنى مدفوعا تقريبا الى القول بأن الفلسفة الوجودية القائمة على العلاقة المتبادلة بين الذوات ، أى على علاقة النحن . ينبغى فى فترة ما أن تخفف من حدة المأساة التى تقوم عليها حتى تحولها الى كلمات ، فى الوقت الذى نوفر للمتذوق لها شحنة عاطفية ما ، وحينئذ ستصبح هذه الفلسفة لحنا ·

« ٢ »

فلسفة الشخصية الانسانية

جان لاكروا ، وايمانويل مونييه

تمثل فلسفة الشخصية الانسانية (أو فلسفة الشخصانية) حركة فكرية وليست مذهبا فلسفيا • وقد تبنت فلسفات متعددة الاتجاه الذى يحركها • ولهذا فان أقصى ما نستطيع أن نقوم به هو أن نحدد الاتجاه المشترك بين هذه الفلسفات ونبرز محورها الرئيسى عن طريق تناول الشخصيات التى مثلت فلسفة الشخصية الانسانية أحسن تمثيل •

والاتجاه العام لهذه الحركة قد مثله جان لاكروا

أما محركها فكان ايمانويل مونييه •

* * *

كتب جان لاكروا يقول : « لقد أرادت فلسفة الشخصية الانسانية أن تقتفى على نحو ما أثر فلسفات الذات من أجل أن تلقى بها فى خضم العالم الطبيعى والاجتماعى » (١) •

ولقد حاول جان لاكروا دائما آن يربط فلسفة الشخصية الانسانية بالاتجاه التقليدى للمنهج التأملى فى فرنسا • وتتجلى هذه المحاولة بصفة خاصة فى كتاب مثل : « معنى الحوار » • ففى التصدير الذى كتبه للطبعة الأولى لهذا الكتاب يشير الى أن الدور الرئيسى للفلسفة المعاصرة قائم فى تعميق الأفكار المشتركة التى تربط « جيل لانيو » و « موريس بلوندل » • وفى التقديم الذى قدم به الطبعة الرابعة لكتابه : « الشخص والحب » أضاف الى قوله السابق توضيحا جديدا فقال : « هذا الكتاب ينضم الى تيار فلسفة الشخصية الانسانية ، لكنه بدلا من أن يقرب بين هذه الفلسفة والوجودية المعاصرة ، فانه يجذبها نحو الاتجاه العقلى والتأملى ، وهو الاتجاه التقليدى فى فرنسا » •

وفى نقده للفلسفة الوجودية يتبنى جان لاكروا دائما وجهة نظر أراد لها بصفة قاطعة أن تكون عقلية • ويحلو له أن يبرز هذا الاتجاه العقلى ، وبخاصة فى نقده للفلسفات الفرنسية السابقة ، الأمر الذى

---

(١) جان لاكروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣

يشهد به كتابه القديم : « مسئولية شخصية وتقليد قومي » وكتابه الآخر الذى ظهر حديثا : « معنى الالحاد فى عصرنا » ·

وعندما أراد « مونييه » أن يرسم لوحة اجمالية لمختلف التيارات فى فلسفة الشخصية الانسانية نجده يحكم على فكر « جان لاكروا » على هذا النحو : « بوسعنا أن نقول بوجود جناح وجودى لفلسفة الشخصية الانسانية (يقترب منه برديبف ولاندسبرج وريكور ونيدونسيل) وجناح ماركسى لها كثيرا ما ينافس الأول ويتقاطع معه ، وجناح كلاسيكى ينضم الى الاتجاه التأملى التقليدى فرنسا (نضع فيه لاشييزرى ونابير ومادينييه وجان لاكروا » (١) ·

وكل فلسفة للشخصنية الانسانيــة تركز انتباهها حول محورين رئيسيين :

ـ تأكيد مسئولية الفرد ·

ـ التعبير عن موقفه فى الطبيعة وفى التاريخ ·

وقد برزت فلسفة الشخصية الانسانية فى فرنسا ابتداء من عام ١٩٣٠ ، أى فى الفترة التى انتهى بها اهتمامها المزدوج بهذين المحورين الى أن تدخل مباحثها فى صراع مع بحوث الماركسية التى قدمت لهـا بصفة خاصة تحليلا حول موقف الانسان فى الطبيعة وفى التاريخ ، ومع بحوث الوجودية التى كانت بصفة خاصة تأملا حـول استقلال الذات الفردية ومسئوليتها ·

وكان يحلو دائما لامانويل مونييه أن يكرر أن مهمته الرئيسـية انحصرت فى التوفيق بين كارل ماركس وكيركجوورد ·

فهو يقول ان الماركسية لم تجعل من التاريـخ علمـا بالقدر الذى جعلت من كل علم تاريخا ··· لكن المشكلة التى أثارتهـا هى مشكلة الوجود البشرى نفسه : هل يحيلنا الانسان الى التاريخ فقط ؟ أم أن وجوده مزدوج ومتناقض وبه احالة الى الزمن والأزلية أيضا ؟ (٢) ·

أما المشكلة التى أثارتها الوجودية فهى على النقيض تماما من تلك المشكلة التى أثارتها الماركسية : « ففى فلسفة ذاتية كهذه ، تلك الفلسفة

---

(١) امانويل مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١٥

(٢) جان لاكروا : الماركسية ، الوجودية وفلسفة الشخصية الانســانية ، ص ٤٩

التى لم ترغب فى معرفة الموضوع الا باعتبار أنـه حقل تجارب للجهد الانسانى ، ونظرت الى الحرية الخلاقة الفردية باعتبار أنها ــ اذا جاز لنا أن نقول بهذا ــ المبدأ الوحيد للتفسير » (١) • وعلى هذا النحو تدهورت قيمة المعرفة الموضوعية • ونظرا لعدم اعتماد هذه الفلسفة على التاريخ فقد أصبح من المباح أن يعاد النظر فى كل شىء فى أية لحظة من اللحظات •

وهكذا فان جان لاكروا قد أعاب على الماركسية اقلالهـــا من قيمة الفرد وتجاهلها له ، وأعاب على وجودية سارتر تجاهلها لشيئين : « الاحالة الى تاريخ الانسانية والاحالة الى الوجود المتعالى على ذاته » (٢) • وذهب الى أن الوجودية لا تقدم الى الانسان الا متعاليات زائفة • وقال بمناسبة حديثه عن « كامى » ان المستقبل هو المتعالى الوحيد الذى يقر بوجوده الملحدون •

ورأى جان لاكروا أن الديالكتيك الذى عرضه موريس بلوندل قد استطاع أن يتجاوز هذا النقص المردوج وقدم نظرة تركيبية تخطت كل هذه النظرات الجزئية ووضعت يدها على كل أبعاد الانسان الشامل : لكى يتحقق مفهوم الشخص لابدله من أن يجتاز الطبيعة » (٣) • الأمر الذى يتطلب الاعتراف بأهمية الكيان الموضوعى للانسان : « اننا نحمل بين جنوبنا تاريخ الانسانية ، والا لكنا أشبه بالبوصلة التى تتجاذبها الرياح فى كل لحظة » (٤) •

علينا أن نهتم بارتباط الانسان بالعالم الفزيائى وبالعالم الاجتماعى، ونعترف بحقوقه فى المشاركة فى موضوعية الطبيعة والتاريخ ، وفى نفس الوقت ، علينا أن نشعر بأن كل بناء فكرى يزعم أنه قدم لنا الكلمة الأخيرة وأنه جهاز اكتملت هيئته مازال يعوزه أشياء وأشياء •

وسيمنعنا هذا من التضحية بالمشروع لحساب التنبؤ ، أى سيمنعنا هذا من القول بأن مستقبل التاريخ متضمن تضمنا سابقا فى الماضى وبأن مجراه يندفع فى طريقه دون التدخل من الانسان الواعى بمسئولياته • وسيمنعا كذلك من التضحية بالتنبؤ لحساب المشروع أى سيمنعنا من أن نضع على أكتاف الذات الفردية كل شىء ونجعل المستقبل رهنا بالعشوائية يحكمه عدم التنبؤ المطلق بأحكام التاريخ •

(١) نفس المرجع
(٢) نفس المرجع ، ص ١١٨
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٩
(٤) نفس المرجع ، ص ١١٧ •

وبعد هذا النقد المزدوج يرجع جان لاكروا أهم ما جاءت به فلسفة الشخصية الانسانية الى مبدأين :

١ ـ أولوية الذات : الكوجيتو ٠

٢ ـ حضور الآخرين في مجال الكوجيتو ٠

فنقطة البدء في فلسفةالشخصية الانسانيـة هي الكوجيتو ، أو بعبارة أكثر دقـة ، الشك والتعلق يمثلان بالنسبة الى لاكروا الدليـل الواضحعلى أن كل تفكير وكل فعل انساني ينبعان من الحرية الروحية(١) ٠

ويعرف جان لاكروا تلك الحرية ابتداء من الكوجيتو وبلهجة تذكرنا بتصور هوسرل : أنا حر لأن لي القدرة على التخلص من الموضوع ، وتعليق الحكم عليه ، وانكاره أو ـ كما يقول سارتر ـ لأن لي القدرة على « اعدامه »٠ وباختصار فأنا حر لأني قادر على أن أقول : لا ٠ انه ابتداء من ديكارت ولدت فلسفة الشخصية الانسانية ، وهي تلك الفلسفة التي تعرف أن هناك ذاتا لاقبـل للشك فيها وأن هذه الذات هي والحرية شيء واحد ، وأنها تعبر عن نفسها أولا من خلال قدرة الفرد على التراجع وعلى الرفض ، وهي التي نسميها بالقدرة على الشك ، وتمثل كل معرفـة وكل فعل انساني بالمعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين » (٢) ٠ فهذه القدرة على السلب التي ينسحب فيها الحكم من مضمونه وتشعر الذات من خلالها باستقلالها بالقياس الى الموضوع ، هذا الشك هو مبعث شعور الشخص بذاته ٠ وفي الوقت نفسه فان هذا الشعور ، وفقا لتسلسل فكر ديكارت ، يـؤدي الى الكشف عن الله ٠ وذلك « لأني اذا وضعت يدي على ذاتي الشاكة فاني أضع يدي على روح متناهية ٠٠٠ مرتبطة بالروح اللامتناهية ولا وجود لها الا بها » (٣) ٠

أما الفكرة الثانية التي اهتمت بها فلسفة الشخصية الانسانية بعد اقرارها باستقلال الذات فتتجلى في أنها تفادت الانعزالية التي تقود الى الانانة في ميدان الفلسفة النظرية والى النزعة الفردية في الميدان العملي ٠ فجان لاكروا يعرب عن تشككه في قيمة فلسفة كفلسفة كيركجوورد : « المحور الذي يغذي « الانعزال » أكثر خطورة من المحور السابق ٠٠٠

(١) جان لاكروا ٠ المرجع السابق ، ص ٧٦

(٢) جان لاكروا ، المرجع السابق ، ص ٨٢

(٣) نفس المرجع ، ص ٩٠

فالنحن لا تنتج عن اتفاق يتم بين عدد كبير من « الأنا » . انها معاصرة لهذه الأنوات (جمع أنا) » (١) .

وهـذه المحاور الفكرية قريبة جدا من المحاور التى قامت عليها فلسفة جبريل مارسل . وقد قام فيلسوف آخر للشخصية الانسانية هو « موريس نيدونسيل » بتنميتها : « هذا الوصال بين وعيى ووعى الآخرين يمثل الواقعة الأولى ، وذلك لأن أول ما يميز الكوجيتو هو علاقته المتبادلة » (٢) . ولقد حاول موريس نيدونسيل أن ينمى فكرة « نظرية المعرفة الخاصة بالشخص » التى كان جبريل مارسل قد أشار اليها اشارة عابرة ، وحاول أن يستخرج منها « منطقا خاصا بالشخصية الانسانية » يعارض به « منطق الهوية » الذى ينتشر من الأشياء المادية ويكون الشخص غائبا عنه ويقدم على نقيضه « منطقا للتقوى » (٣) . وهذا التأويل للكوجيتو يحدد مفهوم فلسفة الشخصية الانسانية عند موريس نيدونسيل . وقد تفادى به ثلاثة أخطار :

١ ــ خطر العزلة : من حيث أن فلسفة الشخصية الانسانية فلسفة وصال ، وأن النزعة الفردية تمثل نزعة مضادة لها تماما .

٢ ــ خطر الاعتماد اعتمادا تاما على العلم . وذلك لأن الانسان فى المعرفة ليس غائبا عن الطبيعة وليس مجرد مشاهد لها . انه حاضر فيها كلها ويحضر معه فيها وعى الآخرين والله .

٣ ــ خطر التفاؤل الذى يأتى من الثقة فى القول بالتطور الذى يفترض أن الزمان كاف فى استيعاب الشر . وهذا يعنى أن تفسير الشر مرتبط بمسئولية الانسان وبحركة تعاليه على ذاته ، وبتعالى الله أيضا .

وتلتقى هـذه الاهتمامات باهتمامات جان لاكروا وتمثل امتدادا لفكره . من حيث أن التاريخ والعالم لهما معنى « والله يمثل معنى العالم أما العالم فهو لغة الله » (٤) . لكن هذا المعنى لا يفرض علينا فرضا ولا نكون فى فهمنا له سلبيين . فمن أجل أن يتضح هـذا المعنى لابد أن نلتزم به . وليس هناك بداهة ضاغطة تتخذ مصدرها فقط من الموضوع : من الطبيعة أو من التاريخ . ولا معنى للتاريخ الا اذا تجاوزناه ، أى الا اذا شاركنا فى خلقه بكل ما لدينا من مسئولية . والطبيعة لم تبلغ

---

(١) نفس المرجع ، ص ٧٧ ، ٧٥

(٢) موريس نيدونسيل : تبادل الصلة بين وعيى ووعى الآخرين ، ص ٣١٩

(٣) أنظر موريس نيدونسيل : الشخص الانسانى والطبيعة

(٤) جان لاكروا : الكتاب المشار اليه سابقا ، ص ١٠

تمامها فى تطورها ، وكذلك التاريخ • آما الانسانية فانهـا فى طريق التكوين • وهى بحاجة منا الى المعرفة والى الحرية معا • الأمر الذى يسميه جان لاكروا « بالاعتقاد » • فليست الحقيقة من صنع عقل مجرد غـير مشخص لا علاقة له بالشخصية الانسانية الواقعية • « فلسفة الشخصية الانسانيـة تنظر الى المعرفـة على أنهـا داخلة فى مجموع النشـاط الانسانى » (١) •

وبهذا فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل مذهبـا فلسفيـا كالمذاهب الفلسفية الأخرى بل تمثل « ضمير الانسانية كلها » •

***

وقد حدد « ايمانويل مونييه » الذى ظل قرابة ربع قرن المحرك لحركة الشخصية الانسانية وضعية هذه الحركة والمشكلة الرئيسية التى تواجهها على النحو التالى : « ولدت هذه الفلسفة فى أزمة عام ١٩٢٩ ، تلك الأزمة التى دقت نواقيس الخطر أمام الرفاهية فى أوروبا وجذبت الأنظار نحو الثورات التى اتخذت طريقها فى العالم • فقد قدم البعض للقلق والبؤس اللذين سادا فى تلك الفترة تفسيرات آلية صرفة ، وقدم البعض الآخر تفسيرات أخلاقية صرفة • لكن بعض الشبان ذهبوا الى أن الشر مصدره اقتصادى وأخلاقى معا ، قائم فى بنية المجتمع وفى قلوب البشر معا • ولهذا فان العلاج لا يمكن أن يكون عن طريق تجاهل الثورة الاقتصادية أو عن طريق تجاهل الثورة الروحية •••• الأزمة الروحية تمثل أزمة الانسان الكلاسيكى فى أوروبا ، ذلك الانسان الذى ولد مع البرجوازية •••• والجو الذى ساد القرن الرابع عشر يلوح لنا من جديد تحت أعيننا ، والزمن يرهص بقيام عصر نهضة جديدة » (٢) •

« فلنقم بنهضة أخرى » • ذلك هو عنوان المقال الافتتاحى للعدد الأول من مجلة « الروح » التى أسسها مونييه عام ١٩٣٢ •

وكانت المشكلة بالنسبة الى مونييه أن يواجـه الأزمة عن طريق الابتعاد عن الماركسية التى ذهبت الى أننا اذا أردنا شفاء المريض فعلينا بتغيير الاقتصاد والابتعاد عن النزعة الأخلاقية المبالغ فيها التى يذهب

---

(١) جان لاكروا ، نفس المرجع ، ص ١٠٥ ونحن نلتقى هنا بمحور مالوف فى تفكير برديف فهو يقول : « الفلسفة الوجودية فلسفة للشخصية الانسـانية والذات العارفة فيها تتمثل فى شخص الانسان » (خمس تأملات حول الوجود • مطبعة مونتانى ، ص ٧٤)
(٢) امانويل مونيه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١١٦ ـ ١١٧ •

أصحابها الى أننا اذا أردنا شفاء المجتمعات فعلينا أن نكتفى بتغيير أخلاق الفرد . وتحدد موقف مونييه بهذا الرفض المزدوج . وقد أسهم مونييه بتهذيب هذين الحلين المجردين وتبسطيهما الى أقصى حد . وذلك عن طريق ارجاع الماركسية الى ضرب من التكنيك الاقتصادى ، وعن طريق المقابلة بينها وبين أخلاق لا تقوم على فكرة التجسد . لكن هذا الحل الأول كان حلا تجريديا ظل يطبع فلسفة الشخصية الانسانية وتطورها . وذلك لأنه من الواضح أنها لم تستطع أن تتبنى ثورة اقتصادية صرفة ، ولا ثوره أخلاقية صرفة . ولهذا كان مقدرا لها أن تسير فى طريق مضطرب تلفيقى .

يقول مونييه : « فلسفة الشخصية الانسانية تمثل جهدا شاملا من أجل فهم وتجاوز جميع الجوانب التى تكشفت فى أزمة انسان القرن العشرين » (١) .

ومن أجل أن يفهم الأزمة ويتخطاها قدم مونييه نظريته فى فلسفة الشخصية الانسانية التى احتفظت بأولوية الروح مع تصورها متجسدة فى الواقع ، معارضا بهذا المثالية المجردة غير المتجسدة ، والمادية الماركسية معـا .

وقد ربط مونييه فى آحدث صورة عرضها لفكره عام ١٩٤٩ فى كتابه « فلسفة الشخصية الانسانية » بين تصوره للشخصية الانسانية وتصور الأب تيبار دى شاردان . وذلك لأنه جمع بين فكره هو وحركة فهم الشخصية الواقعيـة للانســان . وهى لا تبدأ فى حقيقتها الا من الانسان . لكننا لا نستطيع تتبع الحركة التى مهدت لها من خلال التاريخ العام للكون » (٢) . والحق أن تصورات الأب تيبار دى شاردان كان من الممكن أن تقدم الى فلسفة الشخصية الانسانيـة دعامة واقعية . لكن ايمانويل مونييه الذى اتجه تفكيره دائما الى التوفيق قد انتهى بفهم سطحى لتصور تيبار دى شاردان وانتهى بأن مزج به نظرات فلسفية أخرى لا تتفق معه .

فبعد أن قـرب تقريبا متسرعا بين تيبار دى شـاردان وفـكرة « شارل بيجى » فى الجذوة الخلاقة ، التى تحرك الروح وفكرته أيضا فى تدهور الروح عن طريق العـادة والتشتيت ، وبعد أن نظر الى الحركة

---

(١) امانويل مونييه : ما هى فلسفة الشخصية للانسانية ، ١٩٤٦ ، ص ٤٨

(٢) امانويل مونييه فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٤

المزدوجة السائرة فى الكون على أنها شيء شبيه بالرمز لحياة الروح انتقل مونييه الى محور آخر هو محور الاتصال بين الناس • هنا ويكتفى بتلخيص تأملات جبريل مارسل وموريس نيدونسيل فى هذا الصدد : « التجربة الأولية عند الشخصية الانسانية هى تجربة الشخص المخاطب ••• والحب هو المعين الذى يقدم للانسان أقوى يقين ويقدم له الكوجيتو الذى لا سبيل الى دحضه • فأنا أحب معناه أن الوجود موجود وأن الحياة تستأهل أن نقبل عليها » (١) •

وليس من شك فى أننا نجد أنفسنا هنا أيضا أمام نقطة بدء لفلسفة الشخصية الانسانية • لكن الزاوية الفلسفية هنا مختلفة عن الزاوية السابقة • حقا انها لا تتعارض معها ، لكننا لا نستطيع على الأقل أن نقنع باضافة احداهما الى الأخرى باعتبارها مجرد امتداد لها ، وذلك لأن احداهما تتخذ معينها من المعرفة الموضوعية بالمعنى الذى تفهمه العلوم الوضعية من هذا اللفظ ، والأخرى من تجربة صوفية مسبوقة بنقد أساسى للمعرفة الموضوعية •

وهكذا يتبين لنا منذ البداية الطابع الذى يميز اتجاه جان لاكروا : « فاذا كانت فلسفة الشخصية الانسانية تعبر عن العناصر المشتركة الموجودة بين فلسفات متعددة . فستكون مهددة بأن تفقد نفسها فى اتجاه تلفيقى عائم » (٢) • ولقد أبرزت أعمال مونييه هذا الجو الذى يتهدد فلسفة الشخصية الانسانية •

وهذه الصعوبات نفسها هى التى تواجهنا عند الحديث عن العلاقة بين « الشخص » والطبيعة • يقول مونييه ان « الشخص » غائر فى الطبيعة ، ولكنها متعالية عليه • ولهذا نجده يمزج بين مادية ماركس التى أعلنت أن « الانسان كائن طبيعى ، لكنه كائن طبيعى بشرى » (٣) ، وبين الواقعية الدينية الخالية من الاتجاه الصوفى عند القديس توما ، بل وعند القديس بولس • وذلك من أجل التقاط العنصر المشترك بين هذه الماديات ، وهو اتفاقها جميعها على أن النفس ليست منفصلة عن البدن • وينتهى الى هذه النتيجة : « توجد المادة على نحو مستقل عن الوعى لا يمكن ردها اليه ، وهى متعارضة معه • ولا يمكن أن تتبخر فتصبح مجرد علاقة

(١) نفس المرجع ، ص ٣٨ ، ٤١

(٢) جان لاكروا : الكتاب السابق ، ص ٧٥

(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، نشرة كوستا ، الجزء السادس ، ص ٧٨ ـ نقلا نقلا عن مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٢ ، ص ٢٦

باطنية للوعى مع ذاتــه • وهـــذا هو الاتجاه الذى أطلق عليه ماركس وانجلز اسم الاتجاه المادى • لكن هذا الاتجاه نفسه على اتفاق مع الواقعية الدينية التقليدية » (١) •

لكن هذه المحاولة التلفيقية السريعة تقدم حلا لأية مشكلة • فقد انتهت بصاحبها مونييه أحيـانا الى اكبـار المادة (المادة المقدســة كما سيسميها الأب دى شاردان) باعتبار أنها تمثل الاساس الحى والقنطرة التى توصلنا الى أى اتجاه روحى أصيل ، وأحيانا أخرى الى النظر اليها على أنها العقبة فى كل نزعة روحية : « المادة عصية وليست فقط سلبية ، انها مهاجمة ، وليست فقط ساكنة » (٢) • وهذا الخلط فى الأفكار ليس مسئولا عنه لا القديس بولس ولا القديس توما ولا ماركس •

ولم يكن تصوره لحرية « الشخص » بأقل لبسا من تصوره للتجسد الواقعى • كتب مونييه يقول : « انقمست الهجمات التى وجهت ضــد كل القوى التى أدت الى تحطيم شخصية الانسان فى اتجاهين : اتجاه تزعمه كيركجوورد الذى أخذ يذكر الانسان الحديث الذى تبلد احساسه نتيجة للاكتشافات التى تحققت فى العالم ونتيجة لاستغلال هذا العــالم له بالدور الذى يمكن أن يلعبه وعيه وذاتيته وحريته ، واتجاه تزعمه ماركس الذى كشف النقاب عن خرافــة الأنظمة الاجتماعية التى تقوم أساسا على الظروف المادية التى يعيشها الانســــان ، وأخذ يذكره بأن مصيره ليس فقط معلقا بقلبه بل بيديه • وهو انقسام مؤسف • وذلك لأن هذين الخطين قد التقيا بعد ذلك وربما أصبح من واجب عصرنا لا أن يسعى الى الجمع بينهما حيث أن تقابلهما متعذر بل أن يتجاوز ما بينهما من خــــلاف ويمضى وراءهمــا ليكشف عن الوحــدة التى أبعــدت من طريقهما » (٣) •

لكن أين اذن سيكتشف مونييه تلك الوحدة ؟

انه يقول لنا ان الحرية ليست شيئا من الأشياء : انها لا يمكن أن تتكشف فى مستوى الأشياء حيث لا يمكن الا أن تكون حرية لاستواء الطرفين ، وهى حرية تختفى فيها شخصية الانسان أو تظهر على أنهــا تصطدم فى جدار الحتمية • وفى هذه الحالة تختفى الطبيعة •

---

(١) مونيه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٨
(٢) فلسفه الشخصية الانسانية ص ٣٣
(٣) نفس المرجع ، ص ١٤

والحرية فضلا عن هذا ليست انطلاقة كما يصورها لنا الوجوديون : لأنها بهذا ستتولد فى صحراء جدباء ، مقطوعة الصلة بالطبيعة ولا علاقة لها بوعى الآخرين ·

الحرية كما يراها مونييه هى أولا رفض واختيار : « الانسان دائما وبجميع كيانه يشعر بحريته باطنيا عندما يشاء » (١) ، لكنه لما كان موجودا فى مواقف فانه فى نفس الوقت « لا يتقدم على الطريق ـ شأنه فى ذلك شأن الجسم ـ الا من خلال العقبات ··· وتصبح الحرية فى بعض الظروف القاسية كما كان يدعوها ماركس ، مجرد الوعى بالضرورة » (٢)·

وينتقل مونييه بعد ذلك بقلبلى من الحرية الباطنية التى لا شك فيها : حرية الاختيار والرفض ، الى الحرية التاريخية والاجتماعية التى هى عبارة عن القدرة أو عدم القدرة · وهو فى هذا قد انتقل من كيركجوورد الى ماركس ، لكنه لم يتجاوزهما بل جعلهما ملتصقين · ولم يكن هذا من جانبه اجراء تأليفيا بل كان مزجا أو خلطا ·

ويتكشف هذا التلفيق عن نتائج أكثر خطورة كلما اقتربنا من الواقع · وذلك لأنه عندما نصل الى هذا المستوى علينا أن نفصح بوضوح عما نعتقده فيما اذا كان الانسان يحصل على حريته من خلال اسهامه اسهاما ثوريا فى حركة التاريخ أو اذا كان يفهم من الحرية نجاة النفس ·

***

والآن هل تتيح لنا هذه الفلسفة أن نشق طريقنا وسط العالم الواقعى ونجد حلا للمشاكل التى يثيرها ؟ هذا السؤال الذى يعد المحك لكل فلسفة « معاصرة » بالمعنى الحقيقى تبدو مشروعية اثارته بالنسبة الى « مونييه » بالذات باعتبار أنه هو نفسه الذى وضع منذ البداية هذه المشكلة وأنه كان يأمل فى أن يجد لها حلا ·

كيف تناول « مونييه » نقد المجتمع الذى يعيش فيه ؟

ان العدو الحقيقى لفلسفة الشخصية الانسانية هو النزعة الفردية التى تولدت عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ · ومونييه يصف تلك الفردية بقوله : « الفردية نسق من العادات والمشاعر والأفكار والنظم من شأنها أن تجعل الفرد يتخذ لنفسه دائما موقف العزلة والدفاع عن

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٧

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع

مصالحه • وقد كانت الفردية بمثابة الايديولوجية للطبقة المسيطرة فى البرجوازية الغربية فيما بين القرن ١٨ والتاسع عشر • والانسان فى هذه النزعة انســان مجرد ، بلا روابط أو علاقات اجتماعية طبيعية ، يمتلى الاها عظيما ، يتغذى على حرية بلا اتجاه ولا نستطيع أن نقيسها ، يتخذ من الآخر فى المحل الأول موقف الحذر والحساب والمطالبة بحقوقه منه • أما التشريعات فقد انحصر دورها فى توفير عدم تصادم هذه الأنانيات أو فى الحصول منها على أكبر قدر من الانتاج من خلال تحقيقها لأكبر قدر من الربح • ذلك هو النظام الذى تخضع له حضــارة تلفظ أنفاسها الأخيرة أمامنا • انها أكثر الحضارات التى عرفها التاريخ فقرا • وهـــذا النزعة الفردية هى نقيض فلســفة الشخصية الانسانيـــة ، وهى خصمها المباشر » (١) •

وهذا النقد للديموقراطية البرجوازية يحتوى على عناصر ايجابية • ولنا أن نكشف عن أوجه الشبه المثمرة بينه وبين أحد النصوص التى تمثل المصدر الذى استقى منه « مونييه » تحليله هذا : ونعنى به الدراسة التى قام بها ماركس للأسس التاريخية والانسانية التى أدت الى « اعلان حقوق لانسان » (٢) • لكن ماركس كان قد وصل الى النتيجة التالية وهى : أنه اذا كان التحرير السياسى الذى حققته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ قد بدا غير كاف من حيث أنه شطر الانسان الى فرد أنانى وعضو فى المجتمع البرجوازى من ناحية والى شخصية أخلاقية لمواطن مجرد فان الأمر بحاجة الى تحرير جديـد يبدو على أنه ضرورة تاريخية لكى ينظم الانسان قواه الذاتية من حيث أنها قوى اجتماعية ومن حيث أنها لا تلجأ الى فصل قوته الاجتماعية والنظر اليها على أنها قوة سياسية قائمة بذاتها• وبتعبير آخر نقول ان ماركس قد أدان النزعة الفردية البرجوازية : باسم المستقبل داعيا الى تخطيها •

أما النقد الذى نجده عند مونييه فبالرغم من أنه قد استعار الكثير من ماركس الا أنه قد وجه توجيها مغايرا تماما بل وقد يكون معارضا لما نجده عند ماركس •

ولم يتح له مذهبه التمييز فيما بين هجوم يمينى ونقد يســارى للديموقراطية البرجوازية •

---

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣٧

(٢) انظر كارل ماركس : المسألة اليهودية ــ الأعمال الكاملة لماركس (طبعة كوست) ، ج ١ ، ص ١٩٠ ــ ٢٠٢ •

ما السبب فى هذا القصور ؟ الجواب لأن مونييه لم يبدأ من تحليل تاريخى ديالكتيكى للمجتمع الحاضر بـل بـدأ من تعريف مثالى للجماعة القائمة على فلسفة الشخصية الانسانية • وهذه الجماعة تصور تأليفى من « مدينة الله أو من « مملكة الغايات » على نحو ما نجدها عند القديس أوغسطينوس وعند ليبنتز أو عند كانط • انهـا التعبير الواقعى عن « جماعة القديسين » • وهى لا تنتمى الى هذا العـالم ، بل تمثل هدفا بعيدا ونموذجيا ينبغى على فيلسوف الشخصية الانسانية أن يضعه دائما فى اعتباره لكى يغير من العالم الذى يعيش فيه ، وذلك من حيث أن كل جماعة شخصية تشارك فى هذا المثال •

وهكذا فان ايمانويل مونييه لا يختلف فى مسلكه هنا عن مسلك علماء الاجتماع الخياليين لأنه قد حكم على الواقع ابتداء من النموذج الذى تصوره •

ومونييه يعلن عن طيب خاطر أنه ينتمى الى اقليم «لاتوردى بان» (١): اقليم أوزا نام (٢) وبوشيز (٣) من أجل أن يصل نفسه بتيار كنيسة المسيح التى حققت الوحدة بين الفقر والمذبح (٤) •

أما تصوره للاشتراكية فله دلالته على ما نحن بصدده •

فمن الناحية الاقتصـادية ذهب مونييه الى أن المجتمع الرأسـمالى سيتحول شيئا فشيئا الى مجتمع اشتراكى جماعى من خـلال أشـكال التراكمات التى تتجمع فيه • ولهذا فعلينا أن نشيع فيه الروح التجمعية : التجمع المتزايد بين العمال فى ادارة المشروعات الى الحد الذى يصبح فيه المشروع فى يد العمال والتنظيمـات المسـئولة ، والتجمع التعاونى بين الاستغلالات القائمة بين الحرفيين • والهدف الذى يسعى اليه مونييه من هذا أن يضع حدا لما للعملة النقدية من سلطة مجهولة الشخصية ، أى يضع حـدا للمجتمع المبنى للمجهول وللربا وللتقويمات التجارية ولكل الأنظمة الاقتصادية التى تتيح للعملة النقدية أن تتكاثر بلا عمل • ونحن نلتقى هنا باحدى الأفكار الرئيسية عند برودون (٥) •

---

(١) اقليم بمقاطعة الأيزير فى فرنسا (المترجم)

(٢) كاتب ومـؤرخ فرنسى (١٨١٢ ـ ١٨٥٣) ومؤسس لحركة اليسوعيين « سـان فانسان دى بول » (المترجم)

(٣) كاتب ومؤرخ فرنسى (١٧٩٦ ـ ١٨٦٥) أحد مؤسس الاشتراكية المسيحية • (المترجم)

(٤) مونييه : رحمة الله على المسيحية • ص ١٣٣

(٥) أنظر كتاب مونييه : ثورة الشخصية الانسانية والجماعية ، ص ٣٠٤

أما من الناحية السياسية فان تصوره للدولة لا علاقة له أيضـا بالتاريخ • فهو يضع تصورا ليبراليا وفوضويا للسلطة تصبح فيه الدولة مصدرا للفساد والارغام ، في مقابل تصور مجرد لها لا يمكن أن يخضع فيه الانسان الأناني الى القانون الجمعي الا عن طريق الضغط • وهو يقول ان التصور الأول يقدم صورة مثالية للشخصية الانسانية من أجل هدم الروح الجمعية ، والثاني يفعل العكس • أما تصور مونييه فهو يتمايز عن التصورين بأنه جردهما من مضمونهما • والديموقراطية الحقة في نظره هي : « البحث عن شكل للحكومة يتمشى مع تلقائية الجماهير من أجل توكيد مشـاركة الأفراد في النظام الموضوعي للسلطة » (١) • ومونييه لا يفتش عن الظروف التاريخية الواقعية لميلاد الدولة ولا عن تطورها ولا عن طبيعة تلك التلقائية الجماهيرية ، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع أزلية ثابتة • وهو يقدم لهذا كله تعريفات نظرية صرفة •

وعندما يريد أن يحدد لنا وسائل الفعل فان اشتراكية مونييه تبدو هنا بوضوح على أنها نموذج أخلاقي وليست حركة من حركات التاريخ •

أما الاصلاح الذى ينادى به (٢) فيقدمه في سلسلة من الارشادات والمواعظ : « ينبغي كذا » « من الخير أن نفعل كذا » « علينا بكذا » •••• أما الفعل الذى عليه أن يقوم بتنفيـذ تلك الثورة المزدوجـة : الماديـة والروحية ، فلم يوضحه مونييه أبدا •

ويفرق مونييه تفرقـة اسكولاسطيقية بين أربعـة أبعـاد للفعل الانساني : ١ ـ الفعل الاقتصادى الذى يغير الانسان بواسطته الأشياء • ويقع هذا الفعل في ميدان العلم والتكنولوجيا والصناعة • أما معياره فهو الفعالية ٢ ـ • والفعل الأخلاقي الذى يحدث تغييره في الفاعل نفسه • أما هدفه ومعياره فهو الصدق ٣ ـ الفعل التأملي الذى يثرى عالم القيم الذى نعيش فيه ويكون ذا طابع تنبؤى • أما هدفه فهو الكمال والشمول • وهو يمثل تأليفا بين الفعل الاقتصـادى والفعل الأخلاقي ٤ ـ الفعل الاجتماعي بالمعنى الواسـع لهذه الكلمة ، وهـو الذى يحدث تغييرا في العلاقات القائمة بين الناس ويقربنا منهم •

وعندما يكون الأمر متعلقا باحداث تأثير في الحياة العامة فان تطور الفعل في مراحله سيتجاذبه قطبان : القطب السياسي والقطب التنبؤى •

---

(١) فلسفة الشخصية الانسانية • ص ١٢٧
(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

والخطر الأكبر هو ذلك الخطر الذى حذر منه « شارل بيجى » : أن تتضاءل الجذوة فتتحول الى عادة سلوكية ، وينقلب التصوف فيصبح سياسة وتغدو الثورة دبلوماسية ، والشعر الذى يقال تمجيدا للشهداء يصير نثرا ينادى بالاستسلام لمطالب الحياة اليومية ٠

ومونييه يحاول جاهدا أن يحافظ على التوتر الذى يعيش فيه رجل السياسة والمتنبىء ٠ ولكن نظرا لعدم كفاية التحليلات التاريخية الواقعية عنده ، وهى التحليلات الوحيدة التى كان من الممكن أن تتيح له فرصة معرفة الاتجاه الذى يسير فيه ويتجاوز المتناقضات تجاوزا حقيقيا ويحل المشكلات ، فان هذا التوتر لم يجد له تعبيرا الا من خلال نزعة تلفيقية فلسفية لم تكن تأليفا بل توفيقا ، وكانت تمثل تذبذبا سياسيا لا حدود له لم يتح لصاحبه أن يجد لنفسه خطا عمليا ايجابيا موثوقا به ٠ وكان مصدر هذه الذبذبة رفض مزدوج : عداء ضد الرأسمالية ، ولكنه عداء يستمد مصدره من نظرة صوفية ، وتصور خاص للملكية مستمد من القديسة تيريزا ، وعداء للشيوعية يجد تبريره فى اشتراكية استوحت مصادرها من نظرة صوفية أيضا ٠

لم تجد الفلسفة ولا السياسة نصيبهما فى تلك النظرة ٠ وقد انتهى الأمر بمونييه — من أجل أن يحتفظ بحرارة هذا « التوتر » الى التذبذب المستمر بين هذه الرفوض المتوازنة ٠

علينا فى مواجهة المآسى الفسيولوجية والاجتماعية أن نجلب للناس السعادة ٠ لكن السعادة عند مونييه يمكن الحصول عليها مباشرة اذا وقفنا موقفا وسطا بين الأنانية الفردية والآلية الجماعية : « اننـــا نتعرف على شقاواتنا بالقدر الذى لا تسقط فيه فريسة للبحث عن السعادة » (١) ٠

ان الجرى وراء الموضوعية من شأنه أن يفصـــل ما بين الواقعـــات الشخصية ، لكن الوجودية قد أخطأت « عندما أقدمت على تحليلاتها وكأن العلم لا وجود له » (٢) ٠ فالحقيقة اذن ليست ذاتية ، لكننا من ناحية أخرى لسنا فى غيبة عنها ٠

والأخلاق فى فلسفة الشخصية الانسانية هذه تتغذى على « التوتر القائم بين أخلاقية القانون وأخلاقية الحب » (٣) ٠

---

(١) منشور (مانيفستو) فى خدمة فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٧٣ — ٧٤ ٠
(٢) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٩١
(٣) نفس المرجع ، ص ٩٦

« الوسيلة الوحيدة الفعالة التى تجعلنا نمسك بزمام التاريخ هى أن نحلل حركة التاريخ من خلال تجربة معاشة وتقدمية » (١) . هذا الشعار الذى رفعه مونييه ذو فائدة فى تذكيرنا بأن التاريخ لا تصنع أحداثه فى غيبة الانسان . وفى الوقت نفسه يذكرنا بأن التاريخ ليس تعسفيا . وقد أحسن مونييه بوضع المشكلة على هذا النحو ، لكنه لم يقدم لنا حلا لها لأنه لم يقل لنا من الذى سيعيش هذه التجربة : هل هو الفرد كما هو الحال فى الوجودية ؟ هل هو النوع كما هو الحال عند من قام بتنظير المدعوة الهتلرية ؟ هل هى العلاقات بين الذوات الفردية منظورا اليها نظرة صوفية كما هو الحال عند جبريل مارسل ؟ أم أنها الطبقة الاجتماعية كما هو الحال عند ماركس ؟

كتب جان لاكروا يقول :

« فلسفة الشخصية الانسـانية الوحيدة الممكنة هى تلك التى تقيم وزنا للنظام الشمولى الذى يسود الواقع » (٢) . وقد خطر ببال امانويل مونييه أن ينفذ هذا البرنامج . الأمر الذى شـد اليه انتباه نفر كبير من المسيحيين ومن العقول التى تهتم بالمسائل العامة خـلال ربع قرن من الزمان . وكان الأمل الذى داعب الناس جميعا . ومونييه قـد أثار حقا مشكلات تحتل بؤرة اهتمامات الناس المعنيين بأمور المستقبل فى عصرنا ، ولمس كل المتناقضات ، لكن نزعته التلفيقية لم تقدم أى حل لواحد منها .

---

(١) ما هى الفلسفة الشخصية ، ص ٢٨

(٢) جان لاكروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢

رسالة موجهة من جان لاكروا
الى المؤلف
« حول فلسفة الشخصية الانسانية والحوار »

هذه الأسطر التى سيقرأها القارىء لا تهدف الى توجيه نقد ضد بحث معين وليست من قبيل الذود عن عرين ، ودفع النقد الذى وجه ضدى. فالفكرة التى أعرضها فيها عامة . ولكل أن يحكم عليها بما يشاء . فمن ناحية الطريقة التى سيفهمها بها القارىء وينقدها فانه لن يلزم فى هذا الا نفسه ، أما أحكامنا التى سنطلقها هنا فستفيدنا نحن . لأن المؤلف فى هذا لا يتميز عن القارىء ولا يستطيع أن يشهد على فكره هو الا من خلال تأكيدات خارجة عن الدواعى التى جعلته يتبنى هذا الفكر . ولهذا فاذا كنت قد قبلت هنا أن أتدخل فانى لم أفعل هذا بهدف هذا التصحيح أو ذاك بل من أجل أن أعرض بعض الملاحظ التى أهدف من ورائها الى التحذير من شبهة أو دفعها .

١ ــ فأنا لا أوافق من جانبى على وصف فلسفتى بأنها ضمن « الفلسفة الكاثوليكية » . وبدون أن نستأنف هنا المناقشات التى كانت قد أثيرت حول وجود فلسفة مسيحية ــ وهو تعبير آخر يتسم بعدم التوفيق ــ فانى أحسب أن كل فلسفة مادامت تتخذ زاوية عقلانية فانها تعرض نفسها أمام كل انسان هيأ نفسه لاستعمال عقله مفترضا أن له قيمة كلية عند غيره من الناس . وليست فلسفة الفيلسوف أيضا نبعا [لاروافد له] ، بمعنى أنها تفترض وقائع لها وجود سابق عليها : العلم والفن والتكنوقراطية والعادات والدين ، وبالجملة كل ما يحدث للفرد ويكون أحداثه الداخلية الخارجية . انها تمثل تحول هذه الوقائع أو الأحداث الى تجارب يعيشها الفيلسوف فى عقله . ومواجهة وتعميق هذا التجارب ليست شيئا آخر الا حياة الفكر نفسها . وقد يكون الباعث على الفكر باعثا أخلاقيا أو اجتماعيا أو جماليا أو علميا أو دينيا ، لكن لا وجود للفلسفة الا عندما تتحول هذه « المادة الأولية » ــ اذا صح هذا التعبير ــ الى كلام عقلى ،

له قيمته العامة من خلال التأمل العقلى . حقا ان كثيرا من المواقف الفكرية يريد أصحابها اليوم أن ينافسوا الحياة نفسها ويمارسون منهجا يقوم على الالتفات الى مادون العقل فى الانسان ، والاهتمام بأحشائه . لكن الفلسفة ليست الحياة بل هى الكلمة التى نوجه الحياة . وهو أمر يتفق فيما يبدو لى مع الخط التقليدى الأصيل للفلسفة فى فرنسا .

٢ ـ وفيما يتصل بفلسفة الشخصية الانسانية فانها فى حد ذاتها ليست فلسفة . واذا كان مونييه قد كتب كتابا اسمه « مقدمة فى فلسفة الوجوديين » فان بوسعنا نحن أن نكتب « مقدمة فى فلسفات الشخصية الانسانية » . لكن ربما يكون من الضرورى أن نميز على الأقل بين معنيين عامين لهذا المصطلح . فمن الناحية الأولى ، فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل فلسفة بقدر ما تمثل ضمير البشر . انها تريد أن تبنى الشخصية الانسانية عندى وعند الآخر بهدف بناء شامل للانسانية . ولهذا فمن الممكن أن نلتقى بهذا الاتجاه الرئيسى فى كل فكر ضخم ، ابتداء من سقراط حتى القديس أوغسطينوس ، ومن القديس أوغسطينوس حتى القديس توما ، ومن هذا الأخير حتى ديكارت ، ومنه الى كانط ، ومن كانط الى هاملان أو هوسرل أو برجسون . وكان مونييه وقت أن وافته منيته مهتما بتقديم مختارات من نصوص لفلسفة الشخصية الانسانيـة عند مؤلفين مختلفين تماما ، ابتداء من الفلسفة اليونانية حتى يومنا هذا .

لكن هذا « الضمير » ـ لكى يصبح فلسفة ـ لا بدله من ناحية أخرى أن يشعر بذاته من خـــلال الفكر والفعل وكان عليه أن يتخذ من الأدوات والتقنية ما يعينه على تشييد بناء عقلانى يفسره ويكسبه نضـــجا ويقيم الدليل عليه . والحق أننا اذا أردنا أن نعرف فلسفة الشخصية الانسانية بوجه عام فلن نجد أمامنا الا نزعة تلفيقية . وذلك لأنه لا يوجد أمامنا الا فلاسفة ذوو نزعات فى فلسفة « الشخص » . نجد أمامنـــا من الناحية التاريخية فلسفة الشخصية الانسانيـة عند كانط ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الصبغة الفردية عند رينوفييه ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الطابع الأخـلاقى والنفحات المسيحية عند « لابرتونييه » ، وفلسفة « الشخص » التى يغلب عليها طابع المناجاة عند كثير من الأنجلو ساكسونيين وعند أصحاب فلسفة الايمان بمبدأ أو فلسفة الاخلاص عند رويس وغيره . وفى أيامنا هذه أطلق السيد « لاشييزرى » على فلسفته اسم المثالية ذات النزعة الشخصانية . وهو يذهب الى أن الثورة الكانطية تمثل المصدر الذى استقى منه فلسفته . ويرى أنه لكيلا تصبح الشخصية الانسانية مجرد عنصر بسيط من عناصر الكون أو مجرد لحظة من لحظات الصيرورة على نحو

ما تتصوره الأشكال المتعددة لمذهب وحدة الوجود ـ علينـــا أن نتمسك بالقول بأنها (أى الشخصية الانسانية) ليست فى العالم بل بأن العالم فيها ، وعلينا أن نقول بأن كل شخص يبنى عالمه • لكن هـــذا التصور المتوحد للعـــالم لا يؤدى الى الانعزالية ، اذا فهمنا أن كلامنـــا له معاييره العقلية ، وبالتالى معاييره الكلية التى تسمح له بمواجهة الآخرين والاتصال بهم • وهكذا نرى كيف أنه من الممكن أن تتعدد الصور التى تتخدها فلسفة الشخصية الانسانية واذا ما حاولنا أن نضعها كلها تحت عنوان واحد ، فلن نقول عنها شيئا •

ولم يكن مونييه بالشخص الذى قدم فلسفة لها تكنيكها الخاص ، ولم يكن صاحب فلسفة طريفة جديدة بقدر ما كان خير من وعى أزمة الحضارة فى جيلنا ، وخير من فهم الظروف العقلية والاجتماعية والدينية لحل هـــذه الآزمة • انه أراد أن يجعل من مجلته « الروح » بالنسبة الى أبناء القرن العشرين ما كانته الانسكلوبيديا بالنسبة الى أبنـــاء القرن الثامن عشر • وكانت أعماله الفلسفية الحقيقية ـ وعلى سبيل المثال « رسالة فى الخلق » • أعمالا رائعة • لكن علينا أن نضعها فى اطار مشروعه الرئيسى • وهو أن يكتب عن « الخلق » لا عن « تبويب أخلاقى » معين • وذلك لأنه لم يقنع بأن يجعل الانسان شيئا يمكن أن نستظهر خصاله ونحفظها عن ظهر قلب ، كما كان يقول بسكال ـ بل جعل منه هدفا يحارب من أجل قضيته • فعلم الخلق ـ اذا كان صاحبه مخلصا الى نفسه ـ لا يمكن أن يكون مجرد علم ، بل لابد أن يتخذ طابع النضال • وهذه الرسالة فى الخلق أرادت أن تجمع بين طابع العالم والمناضل على ما بينهما من تباين واضح • وابتداء من هذا اتضح فكر رسم لنفسه أن يكون ملتزما وغـــير ملتزم فى الآن نفســـه ، فلســفة هجينة ، ومنهجا وســطا بين المنهج التقليدى والمنهج الماركسى • وفى هذا المنظور علينا أن نضع مونييه • أما فلاسفة الشخصية الانســـانية الآخرون من أمثال موريس نيدونسيل ، فقد أقاموا فلســفة للشخصية الانســانية أكثر نضــجا من ناحية التكنيك ، لم يكتف فيهـــا نيدونسيل بالوقوف عند منطقة تبادل التأثير بين وعيى ووعى الآخرين ، بل حلل اجتياز الانسان للطبيعة وأضاف الى هذا أن اقترح تعميقا لمعنى المقولات من زاوية فلسفة الشخصية الانسانية •

٣ ـ لم يبق أمامنا الا أن نعرض للسؤال الصعب ، الذى يتعلق بامكانية ـ أو بالأحرى ـ يتعلق بالشروط التى تجعل الحوار مشروعا : والحق أن فلسفة الشخصية الانسانية بالنظر الى عقيدتها الرئيسية وباسم الدافع الأساسى الذى حركها لا ترفض الحوار • بل انها تدعو اليه دائما •

لأن فلسفة الشخصية الانسانية مهما كان تكذيب الواقع العملي لها فانهـــا تعتقد أن كلامنا يشتمل في داخله على الامكانيات التي تجعل منه شـخصية انسانية ، وأنه من الممكن أن يكشف يوما ما عن كونه انسانا • ولهذا ينبغي أن يسلك سبيل الحوار ، لا سبيل الدفاع الخطابي • عليه أن يسلك مسلك « المونولوج » المتبادل ، والمنافع المتبادلة ، وتبادل الخبيث والطيب •

وكل حوار أصيل ينسم بالوضوح والمشاركة معا • والحق أن هاتين الصفتين يمكن أن يكون في ظهـور احداهمـا اختفاء الأخرى من حيث أن الوضـوح يمكن أن يقتل المشـاركة ، كما أن المشـاركة يمكن أن تقتل الوضوح • لكن كلا منهما له وجوده في الحوار الحقيقي • وهما العنصران اللذان يجعلان منه حوارا مفيدا وشاقا في الآن نفسه • فالحوار لا يعنى اذن اظهـار تهافت فكر الآخر ولا يعنى كذلك مجرد احتوائه في فكرى الخاص ، بل يعني أن أجعل من نفسي موضع التساؤل لكي أتقدم في لقائي مع الآخر • ولا وجود للحوار بدون هذا التعاطف المنهجي الذي يجعلك تشعر بفكر الآخر من الداخل ، ويهزك بالمعنى القوى لهذه الكلمة ، ويضطرك الى أن تقوم باعادة النظر في ذاتك اعادة حقيقية • لكن الاسراف في لطف المعاملة ليس بأفضل من كشف النوايا • فالكاثوليكي والشيوعي عليهما واجب أولى هو أن يكون كل منهما ذكيا دائما • والجهد الذي يبذله الانسان لتفهم الآخر يفضل أي عمل آخر • ولكي أفهم الآخر لابد أن أخرج من ذاتي، وأضع نفسي مكان الآخر وأجعل تفكيري يكف مؤقتا عن الفاعلية ليحل محله تفكير الشخص الآخر • لكن هذا لا يعنى أن أظل مدافعا عن موقفي متمسكا به • الأمر الذي يشهد به موقف كثير من الماركسيين والمسيحيين على السواء •

فالحوار لا يعنى اذن أن أجعل من نفسي هدفا لهجمات الآخر • لأن هذا سيكون لا قيمة له ، بل أن أضيء نفسي وفكرى الخاص لهزة قد تنتهي بالضياع • ومن لم يمر بهذه التجربة التي تملؤ نفسه خوفا وانكسارا ، من لم تهزه رعدة لاضطراره الى أن يعيد النظر اعادة كاملة في كل شيء من لم يشعر بأن تفكيره يتغير على نحو ما تحت وطأة تفكير الآخر ، من لم يقدر له أن يتقبل بمحض اختياره ويعيش امكانية هذا النوع من التضحية بالنفس فانه لا يمثل عضوا جديرا بعضويته في ذلك الحوار الذي يجرى بين البشر •

وربما أستطيع هنا ، من أجل أن أقوم بتوضيح فكرى ، أن ألجأ ـ عن طريق التشبيه ـ الى الفكرة المسيحية عن الاستهواء • فكل انسان

قابل للاستهواء ، ولا يعنى هذا ارتكاب الخطأ أو حتى مجرد الشروع فيه . ولا شك أننا لا نملك أن نستخف بالاستهواء ، ولا نملك أن نظهره فى الوقت الذى يحلو لنا فى طبعة جديدة ، أو نجعله ــ وقتما نشاء ــ على نحو يخلف فى نفوسنا نوعا من اللذة السيكلوجية • ومن ناحية ثانية ، فان الخضوع للاستهواء لا يعنى بالضرورة أنه لا يقدم لنا معرفة عقلية • فهناك كثير من رجال اللاهوت والفلاسفة وعلماء الأخلاق ــ كان من بينهم حديثا موريس بلوندل ــ من أصر على آن الانسان الذى يخضع للاستهواء دون أن يستسلم له تماما يعرف الخطيئة على نحو يفضل معرفة من يرتكبها • وبالمثل فاذا كان من غــير المستساغ أن أستخف بأفكارى فسيكون من المتعذر على الأقل أن أفهم فكرا قويا من غير أن أخضع لضرب من الاستهواء تجاهه • أما ذلك الانسان الذى لم يحدث له قط فى حياته أن كان فريسة لهذا الاستهواء فانه لا قيمة له عندى • وما يقوله دفاعا عن نفسه بعد هذا لا يمكن أن يمثل نداء جديرا بكونه انسانا • ولهذا فمن الخير أن نتركه وشأنه ، دون أن نكلف أنفسنا مؤونة الرد عليه •

لكن المشاركة لا تمنع الوضوح • وذلك لأن الحوار مواجهة • وقد كتب مونييه خير كتبه جميعا بدون شك عندما كتب عن « المواجهـــة المسيحية • فالشخصية الانسانية تبدو على أنها قدرة على مواجهة الأشياء والناس • اذ أن فى أغماق الانسان يوجد ميله الطبيعى نحو المعارضـــة والنزال • والحوار يقدم لنا استعلاء لهذا الميل ، لكنه لا يميته فينا • انه يغنى دائما المخاطرة بالنفس ، لكنها تلك المخاطرة التى قصد من ورائها اشاعة الطمأنينة عند الانســان ، ولم يقصد بهــا أن تؤدى الى أن نفقد الانسان • الحوار ينطوى على فعل أخرج به من ذاتى لكى أصير الشخص الآخر • لكن دون أن أكف لحظــة واحدة عن أن أكون نفسى • ان فــكرة « التعايش السلمى » فكرة خاطئة ليس فقط بالنسبة الى الأفـــراد بل بالنسبة الى الشعوب أيضا • الأمر بالنسبة الينا ليس أمر تعــايش بل حوار • وذلك لأن التعايش معناه مفاجاة فردية يقوم بها شخصان كل يجريها بينه وبين نفسه ، لكنهما يقومان بلصق مناجاتهما ، كل منهما فى الآخر • والحياة ليست تعايشا ، بل مواجهة • وكل مواجهة تتضمن المخاطرة الفريدة الجادة ، لكنها تنطوى فى الوقت نفسه على فضيلة ذات خصوبة لا حدود لها • وذلك لأنها تفترض وجود أمل عند البعض منا فى أن يغير من بعضنا الآخر ، أو فى أن نغير ما بأنفسنا تحت تأثير الآخر • والانسان ذو الشخصية الواضــحة لا يسعى أبدا الى أن يفرض على الآخر حقيقة جاهزة كما لو كانت شيئا من الأشياء ، بل يسعى فقط الى أن يضع

نفسه فى خدمة حقيقة هى هى الحياة نفسها · كان بسكال يقول : « لقد صنعنا من الحقيقة صنما » · ان الحقيقة التى لا تكون عطاء بعيدة تماما عن الله · وحسبنا فقط أن نرفض الكذب اذ أننا كثيرا ما نخطىء بالمبالغة فى آثاره · فالكذب موجود ، وهو موجود حيث توجد الرغبة فى اخفاء نفسى عن الآخر ، ورغبة الآخر فى الكشف عن ذاتى · انه لا مبالاة بالآخر · انه رفض للصلات الواقعية القائمة بين البشر · واذا طلبنا الآن من الشخص أن يكون واضحا مع نفسه فمعنى هذا أننا نطلب منه أن يكون صادقا · وبحسب قول القديس أوغسطينوس أن يكون صادقا مع نفسه ، وأن يقيم علاقات واقعية مع الأشياء ، مع الآخرين ومع الله · لأنه أقام علاقات صادقة مع نفسه · وفى المحاضرات التى كان يلقيهـا « ماكس شيلر » كان كل شخص من الحاضرين يتكلم ويناقش ويحاور · لكن حدث فى آخر العام أن خطر للأستاذ أن يسأل طالبا صغيرا لم يفتح فمه بكلمة واحدة طوال العام · ودعاه الأستاذ الى الكلام فى هذا اللقاء الأخير · لكن الطالب أجاب مرددا حكمة ألمانية معناها أن السكوت من ذهب · لكن ما أن انتهى الطالب من هذه الاجابة حتى بادره شيلر ، مشيرا اليه بابهامه قائلا : « أنت مزيف » · لكن ليس من اليسير على الانسان أن يقف من هذا التزييف لتلك العملة موقفا سلبيا · ليس من السهل أن أتقبل مواجهة واقعية من غير أن أحرص دائما على عدم الكذب بطريقة أو أخرى فى الحوار · وبدون هذا الجهد المتجدد دائما ، لن يكون العالم الذى أمامنا الا عالم حرب · لن يكون الا عالما قائما على المؤامرة أو على اللا مبالاة · وبمعنى آخر لن يكون الا عالما نرفض فيه العلاقات الواقعية ·

تلك هى الظروف التى يحلو لى أن أسميها بظروف فلسفة الشخصية الانسانية القائمة على الحوار الصادق · لكن أليس من الواضح أن هـــذه الظروف ظروف عامة بالنسبة الى كل الناس ، وأنها موجودة فيما بين جميع البشر ؟ أليست هذه الظروف كافية ــ لكنها ضرورية ــ كما يقول « شارل بيجى » ــ لكى تجعل من الأعداء زملاء أحرارا يعيشون معا على قدم المساواة ؟؟

« ٣ »

ظاهريات الطبيعة

الأب المحترم بيير تيياردى شاردان

« اننا نجد أنفسنا أمام مشكلة من مشاكل الطبيعة ، وهى الكشف عن معنى التطور ، اذا كان ثمة وجود له . وعلينا أن نجد حلا لهذه المشكلة دون أن نخرج عن ميدان الوقائع العلمية » (١) .

فى هذه العبارة يلخص الأب المحترم تيياردى شاردان مؤلفه الذى كتبه عالم وكاهن فى نفس الوقت .

والأب تيياردى شاردان عالم فى الحفريات ، أكسبه اكتشافه عام ١٩٢٩ للانسان الصينى ــ بمعونة الصينى « باى فن شونج » والكندى « دافدسون بلاك » ــ وذلك فى شوكوتيان بالقرب من بكين ، شهرة واسعة . وقد أسهم ببحوثه الجيلوجية وفى عصر ما قبل التاريخ التى قام بها فى جميع القارات ، باضافة غنية الى المعرفة فى باب أصول الانسان . ذلك هو المصدر التجريبى لآرائه . لكن أعماله قد تركزت فيما أسماه فى عنوان كتابه التركيبى الرئيسى : « الظاهرة الانسانية » .

★ ★ ★

١ ــ منهج تييار

وقد قادته دراسة الأصول البشرية الى فكرة أساسية وهى أن التحول ليس مجرد فرض ، أو نظرية بين سائر النظريات الأخرى بل بناء مشترك يدخل فى تركيب كل جزء من الواقع المادى ، ومن ثم ، يمثل اطارا شاملا لحساسيتنا . ويبدو أنه ليس أمامنا الا أن نتقبله باعتباره أحد قوانين الوجود ، دون أن نبحث فيما اذا كان يروق لنا أو يسبب لنا الضيق »

(١) الأب المحترم تيياردى شاردان : تخطيط لكون شخصانى . ص١٩٢

(الجزء الثالث من أعمال تيبار دى شاردان ، (ص ١٨٥) (١) • وليست المسأله هنا تتعلق بهذا التصور الجزئى أو ذاك حول التحول ، مما نجده عند لامارك أو داروين أو خلفائهما ، انما هى جوهر الفكر التحولى الذى لخصه أحد معاونى تيبار ، وهو الأب «ليروا» فى عبارة أخاذة بقوله : العالم أو الكون تطور ، انه تكوين • وكل تكوين يفترض وجود ترابطات وتعلقات متبادلة أو متعاكسة ، بدون ثغرات ، انه يسلم بوجود رابطة بين العناصر التى تكون الكائن وهو فى سبيل التكوين ، ولهذا فان الكون الاستاتيكى الذى يشترط التجزئة يصبح أمرا مستحيلا • لأنه اذا كان كل شىء فى سبيل التكوين ، فان هذا معناه أن كل شىء مرتبط بالآخر » (٢) •

فاذا كان كل شىء فى سبيل التكوين ، فان كل شىء مرتبط بالآخر • ولن نستطيع فى الحقيقة أن نفصل بين الصيرورة والتأثير المتبادل • واننا نتعرف هنا على أحد المبادىء الأساسية لديالكتيك الطبيعة ، كما حددتها الماركسية • فقد كتب « انجلز » عام ١٨٨٠ فى كتابه « ديالكتيك الطبيعة » يقول : « ان الحركة فى معناها العام جدا وباعتبارها أسلوب وجود للمادة تتضـــمن كل التغيرات وكل المســـارات التى تتم فى الكون ••• الطبيعة كلها ••• تشكل مجموعة فى داخل الكون ••• الطبيعة كلها ••• تشكل مجموعة جسم منسجم ••• وهذا الفعل المتبادل هو الحركة نفسها » (٣) •

والتشابه هنا ليس عرضيا لأنه يتعلق بجزء من تصور جامع لديالكتيك

---

(١) فى كل مرة سنجد النص متبوعا باشارة من هذا الطراز (٣ ، ١٨٥) دون أن تشير الى ذلك فى الهامش فان هذا معناه أن النص مقتبس من أعمال الأب تيياردى شاردان وهى أربعة أجزاء (مطبعة دى سى ، لوفان : وباريس) • وعناوين الأجزاء الأربعة هى :

١ ــ الظاهرة الانسانية (ويمثل النظرة التركيبية العلمية التى تكون عمله الرئيسى)

٢ ــ ظهور الانسان , مجموعة دراسات فى الحفريات وفى عصر ما قبل التاريخ)

٣ ــ رؤية الماضى (مجموعة مقالات فى التحول من وجهة النظر العلمية والأخلاقية والدينية) •

٤ ــ الوسط الالهى , كتاب فى الروحانية المسيحية بحسب رؤية العالم كما يتصورها تيياردى شاردان) •

(٢) الأب المحترم اليسوعى بيير ليرروا : بيير تبياردى شاردان كما عرفته ، بلون • ١٩٥٨ ، ص ٢٠

(٣) فردريك انجلز ديالكتيك الطبيعة (طبعات اجتماعية) ص ٧٥ ــ ٧٦ • وانجلز يؤكد مرات عديدة تلك العلاقة بين الحركة والفعل المتبادل : « ان الفعل المتبادل هو الطابع الأول الذى يظهر لنا عندما ننظر الى المادة فى حركتها ككل من وجهة نظر علم الطبيعة الكونية فى تطوره المعاصر » (نفس المرجع ، ص ٢٣٣) •

الطبيعة قدمه الآب المحترم تيياردى شاردان الذى أراد أن يحقق نظـرة تركيبية للمعارف العلمية · وكان انجلز قد أوضح فى كتابه « لودفيج فورباخ » عام ١٨٨٨ أن هذا التصور للعالم قائم على ثـلاث اكتشافات كبيرة : أولا ، اكتشاف الخلية توصفها الوحدة التى ينمو ابتداء منها كل كيان الجسم النباتى والحيوانى عن طريق التكاثر والتنوع · ولقد ترتب على هذا ليس فقط الاعتراف بأن تطور ونمو جميع الكائنات العضـوية السامية يتمان وفقا لقانون شامل موحد بل القول أيضا بأن قدرة الخلية على التحول تشير الى الوسيلة التى تستطيع بها الأجسام العضوية أن تغير من نوعها ، وتحصل بهذا على تطور أكثر من كونـه تطور فردى · ثانيا ، اكتشاف تحول الطاقة الذى أظهر لنا كل ضعف القوى المزعومة التى تعمل فى المرتبة الأولى فى الطبيعة غير العضوية ··· كأنها تظهر بصورة مختلفة للحركة الشاملة · وهى تنتقل من الواحدة الى الأخرى ·· وأخيرا ذلك البرهان الشامل الذى قدمه للمرة الأولى داروين · فهو يرى أن جميع ما تنتجه الطبيعة حاليا من حولنا بما فى ذلك البشر هو ثمرة مسار طويل لتطور بدأ من عدد محدود من الجراثيم وحيدة الخلية أصلا ، التى تصـــدر بدورهـــا عن بروتوبلازم أو عن جســم زلالى ذى تركيب كيميائى » (١) ·

فى هذا النص يتعرف القراء الذين ألفوا أعمال تيبار دى شاردان على المحاور التجريبية التى أوحت بآرائه · وفى هذا يرد « كلود كوينو » الحكم الذى أصدره جان هيبوليت عن الأب تيبار عندما قال : « كان تيبار أكثر هيجلية منى » · ويضيف كونيو بحق : « ان الديالكتيك عند الأب تيبار ـ وهو من هـذه الناحية يقترب من الماركسـية ـ يختلط تمامـا وببساطة بحركة الواقع الذى يبرز لنا العلم اتجاهاته » (٢) ·

فالأب تيياردى شاردان ينظر الى التحول كحالة خاصـة للتاريخ الشامل الذى يتضمن تاريخ المادة والحياة والانسان · وهو يواجه أعداء التطور بالاحراجية التالية :

« اما أن تسلموا بأن شيئا ما لا يمكن أن يدخل فى مجال التجربة من غير أن يكون قد مهد له بشىء سابق عليه ، وفى هذه الحالة ستكونون

---

(١) فردريك انجلز : ليودفيج فيورباخ فى (دراسات فلسفية) ، المطابع الاجتماعية ؛ ص ٤٦ ـ ٤٧ ·

(٢) كلود كوينو ، بيير تيياردى شاردان ، بلون ١٩٥٨ ؛ ص ٢١١

من أنصار نظرية التطور تماما · واما أن تفترضوا أن من الممكن أن يظهر أما مكم شيء ما دون أن يكون « متولدا » عن شيء آخر ، وفي هذه الحالة فانكم ستشنون قتالا لا جدوى منه مع بناء العالم الحسى نفسه » (الجزء الثالث ، ص ١٩٦) ·

وهكذا فان قانون التتابع والارتباط القائم بين الظواهر الذى أوضحه التحول أصبح قانونا عاما بمقتضى استقطاب علمي أثبتت حجته العلوم الأخرى للطبيعة ·

ولهذا يقول تيبار : « اننى ــ فى نهاية الأمر ــ أكثر اقترابا الى التاريخ منى الى الميتافزيقا » (١) · والمقصود بالتاريخ هنا ، أو بما يسميه أيضا على حد قوله « فيزياء متطرفة » (لكى يقابل منهجه العلمى بمنهج الميتافيزيقا) التاريخ الذى تتحد المادة والروح فيه لتفسير موحد للعـالم يشبع فيه التجانس والانسجام ·

« ان علوم الواقع التجريبى اليوم (سواء تلك التى تتصل بالأجسام الحية أو الأفكار أو المنشآت أو الأديان أو اللغات أو العناصر المكونة للمادة) تتجه اتجاها حتميا الى أن تتبنى ، فى بحوثها وتأليفاتها ، المنهج التاريخى · أعنى أنها تتبنى وجهة نظر المنهج التطورى القائم على الصيرورة · فعلم التاريخ يتابع غزواته شيئا فشيئا فى كل فروع المعرفـة ، ابتداء من الميتافيزيقا حتى العلوم الفزيائية ــ الكيميائية حتى أنه أخذ يتجه الى انشاء ضرب من العلم الموحد حول الواقع ، بوسعنا أن نسميه التاريخ الطبيعى للعالم » (الجزء الثالث ، ص ١٧٩ ــ ١٨٠) ·

وهنا أيضا نلتقى مرة أخرى بأحد المحاور الرئيسية فى فكر ماركس الذى يقول : « اننا لا نعرف الا علما واحدا هو علم التاريخ · وطالما كان هناك بشر فان تاريـخ الطبيعة وتاريـخ الناس يسـتلزم كل منهما الآخر » (٢) ·

أما الفكرة الثالثه الرئيسية للأب تيياردى شاردان فهى : بعد أن أقر بضرورة التحول وامتد به فيما تحت الحيـاة العضـوية ــ فى مجال

---

(١) رسـالة بتاريخ ١١ أكتـوبر ١٩٣٦ (نقلا عن كونيـو ــ المرجع السـابق ص ٢٦٤ ــ ١٦٥) ــ أنظر أيضا « ليروا » ، المرجع السابق · ص ٧٠

(٢) كارل ماركس : الايديولوجية الألمانية ، مجموعة المؤلفات الفلسـفية ، مطابع كوست ، الجزء الرابع ، ص ١٥٣

الطبيعة غير العضوية ، ثم فيما فوقها الى تاريخ البشر • نجده يطرح هذا السؤال : هل هناك معنى لهذا التاريخ ولهذا التطور ؟

ذهب تيبار الى أن من الممكن ــ متبعين فى هذا معايير علمية صرفة ــ استخلاص معنى لهذا التطور • ويرى أنه يوجد فى مختلف مستويات الواقع : مستوى المادة غير العضوية أو مستوى الحياة أو مستوى نمو الانسان قانون ما للتكرار يفرض نفسه على ملاحظتنا ، وهو قانون « الوعى التركيبى المعقد » (١) • وأعمال تسار كلها جهد طويل من أجل الكشف فى داخل الواقع عن معنى لهذا التطور •

لكن شرعية هذه الخطوة قد أثير حولها شكوك كثيرة ومن وجهات نظر مختلفة •

فالفلاسفة الوصفيون أصحاب الاتجاه العلمى المتطرف الذين يقولون بأن العلم ينبغى أن يقتصر على تسجيل الوقائع ، وأن يضع الروابط القائمة بينها فى مجموعة من المعادلات نادوا بأن هذا الذى قام به تيبار ليس من قبيل العلم • وذلك لأن الواقع عندهم لا يمكن أن يكون معنى • بل انهم ذهبوا الى أنه لا ينبغى لنا أن نتحدث عن الواقع اعتمادا على أن اللا أدرية الوضعية ، منذ أوجست كومت ، تنظر الى كل ما يتجاوز معاينة الظواهر وعلاقاتها على أنه ينتمى الى الميتافيزيقا الخالصة •

ويقول فلاسفة الظاهريات (٢) ان ما قدمه تيبار ليس فلسفة • وذلك لأنهم ذهبوا الى أن أول خاصية من خواص الظاهرية أن يدركها وعى فردى ، وأنها تتميز من ناحية ثانية بأن ادراكها يتم فى مستوى الكوجيتو السابق على التفكير الذى يتضمن فى خطواته الأولى انكار العلم •

ثم يأتى دور اللاهوتيين المتشددين الذين أعلنوا أن مثل هذا التصور يقود الى المادية التى يحددونها بصورة خاطئة وتقليدية منذ أوجست كومت بقولهم انها تفسير الأعلى بالأدنى •

لكن أعمال تيبار دى شاردان تتيح نبذ أغلب تلك الاعتراضات •

ففى مواجهة حجة اللاهوتيين نجد تيبار يجيب عليهم : علينا أن

---

(١) تلخيص فكرى ، كتبه تيبار بنفسه عام ١٩٤٨ (نقلا عن كلود تريمونتنا • مدخل الى فكر تيباردى شاردان ص ٢٢

(٢) عبر عن وجهة النظر هذه الأب المحترم ماليفيز فى مجلة « المجلة الدينية الجديدة » عدد ٦ يونية ١٩٥٧ ، ص ٥٨٦

نعترف بأن نظرة سريعة الى التحول يمكن أن تجعل منه فرضا يوحى بتحويل الكون كله الى كون مادى ، وذلك عن طريق أسلوبه فى تحويل الكائنات الحية الى كائنات عضوية أكثر بساطة والى موجودات آلية أقل عددا فى أجزائها • غير أن هذا الاحساس يتعلق بكوننا نتتبعه فى عمله التحليلى ، أعنى ، ونحن هابطون على نحو ما متجهين الى أسفل • فلنحاول مبتدئين من العناصر الدنيا التى انتهى اليها أن نقدر ، ونحن صعودا الى أعلى ، عمل « التأليف » الذى كان لابد من الناحية التاريخية أن يمثل تركيب القطع التى قام تحليلنا العلمى بفكها على هذه الصورة البارعة المجدية • وستفاجئنا حينذاك الحتمية التى نشعر بها فى ضرورة الالتجاء الى ذلك التأثير القاهر المتواصل « لقدرة خلاقة » ، وهى قدرة نفسانية ، من أجل أن نفسر تفسيرا فزيائيا اما الصعود المتواصل للعناصر الأولية نحو بناء تركيبات آلية يشوبها دائما قدر متزايد من عدم الاحتمال ، واما — أثناء هذا الصعود نفسه — مجموعة الامتدادات المذهلة التلقائية التى نشاهدها » • (الجزء الثالث ، ص ٢٢١) •

اننا هنا أمام تمييز هام بين التحليل الهابط الذى يباشره العلم والتركيب أو التأليف الصاعد الذى تضطلع به الفلسفة • غير أن رد تيبار لا يسمح له بدحض اعتراض اللاهوتيين الا اذا تعرض لاعتراض سيكون له وجاهته من جانب العلماء • وذلك لأنه لكى يتفادى شرح الأعلى بالأدنى (وهذا الشرح ليس شرحا ماديا بل ميكانيكيا) نجده يقبل التفسير المعارض : تفسير الأدنى عن طريق الأعلى ، وهو تفسير غائى ، لا يقدم فى نهاية الأمر الا شبيه «بالمسهل» الذى كان يكتبه أطباء موليير لمرضاهم • فعلينا فى كل مرحلة أن نقوم بتحليل تلك القدرة التى تبدو كما لو كانت كلا غير منقسم • والا فلن نتقدم خطوة واحدة • وسنرى أن المادية الديالكتيكية — من أجل أن تتفادى الألية واللاهوت — ستعمل حسابا للسير التأليفى الصاعد للتطور • وذلك عن طريق الدراسة الواقعية لحركة التخطى أو التجاوز التى تتم وفقا لقانون نفى النفى • وذلك فى كل مرحلة من مراحل التطور • هذا الديالكتيك يوجد دائما عند تيبار ، لكنه يظل ضمنيا • ولهذا السبب نراه دائما مضطرا « لسد الثغرة » عن طريق الالتجاء الى مبدأ الغائية •

وفى مواجهة النقد الذى تقدم به فلاسفة الظاهريات بدا موقف تيبار أكثر قوة • فهو يقول انى أقر بأن فلسفتى الظاهرية ليست بظاهرية هوسرل ولا ظاهرية ميرلوبونتى ••• ففلاسفة الظاهريات المحترفون يفاخرون بلقبهم دون ما وجه حق • ذلك أنهم بقدر ما يظهروننا على

جهلهم بأحد الأبعاد الهامة للظاهرية من حيث أنها ليست فقط قابلة لأن تدرك بوعى فردى بل من حيث أنها (بالاضافة الى هذا وفى نفس الوقت) تشير بالنسبة الى هذا الوعى الخاص أنها مندمجة فى مسار شامل لبناء الكون ، فاننى لا أفهم كيف يستطيع الانسان أن يسمى نفسه « ظاهريا » « ظاهرياتيا » ويكتب فى هذا مؤلفات بأكملها دون أن يشير فقط الى تكوين العالم « الكوزموجينيز » والتطور » (١) ٠

ويضيف الأب تيبار الى ذلك قوله : ان هـؤلاء الظاهريين المدعين ما يزالون يتحركون وفقا لتصور العالم الذى كان سائدا قبل جاليليو ٠

ويستنكر تيبار الطابع المجرد لذلك الوصف لذلك الوصف المزعوم الذى يقدمه هؤلاء الظاهريون عندما يستبعدون من « الكوجيتو السابق على التفكير » التجارب الرئيسية للانسان الواقعى : تجربة العمل ، وتجربة النضال المشترك ، وتجربة الفكر العلمى ٠ وفى مواجهة تلك الذاتيـة الفقيرة ، قدم تيبار الخطوط العريضـــة لفلسفة ظاهرية حقيقية ، لم يستبعد فيها أى بعد من أبعاد الانسان الشامل ، ومستخلصا الدلالات التى يحملها كل نشاط من أنشطته ٠

ولهذا عندما ذهب « جـورج جوسدورف » الى أن تيبار « يرتبط بالفلســـفة التقليدية فى الطبيعة التى أرسيت قـــواعدها فى عصر النهضة » (٢) ، فانه كشف بهذا عن عدم فهمه لأعمال تيبار ، ذلك لأن الطابع الخاص لفلسفات الطبيعة قائم فى أنها تستبعد نتائج العلوم وفى أنها تضيف الى تأثير الله الأبدى ما يكون مجرد تصور للعالم فى مرحلة مقبلة من مراحل التطور العلمى ٠ وهذا هو ما أشار اليه « انجلز» منذ عام ١٨٨٨ حين قال : « لقد أهملنا اليوم تماما فلسفة الطبيعة ٠ وكل محاولة لبعث روح الحياة فيها لن تكون فقط محاولة عقيمة سطحية بل ستمثل خطوة الى الوراء » (٣) ٠

ان انشاء « فلسفة للطبيعة » لا يمكن أن يمثل اتهاما يوجه الى تيبار الا فى نظر أولئك الذين يخلطون بين محاولته التاليفية العلمية والميتافيزيقا البرجسونية ٠ ولكن الأب تيبار كان يهاجم دائما أى تشبيه لفكره بفكر

---

(١) تيادى شاردان : رسالة الى كلودكوينو (٢ ابريل ١٩٥٣) ــ نقلا عن كوينو ، الكتاب السابق ، ص ٣١١

(٢) نقلا عن كلودينو : المرجع السابق ، ص ٤٨١

(٣) انجلز : لودفيج فيورباخ (دراسات فلسفية) ٠ الطبقات الاجتماعية ، ص٤٧ ٠

برجسون ، بصرف النظر عن علاقاته الشخصية المتوترة ب « ادوارلى روا » [تلميذ برجسون ـ المترجم] بصفة خاصة · وهو لم يفعل هذا لأسباب ثانوية باعتبار أن تصوره للتطور المتجه الى الوحدة كان متعارضـــا مع الاختلاف ، بل لأن منهجه يتعارض تماما مع الاتجاه المضاد للعقل الذى نجده عند برجسون ·

وفى خطاب بتاريخ ٢٤ ابريل ١٩٥٧ أرسله « جان هيبوليت » الى « كلودكونيو » أوجز فيه فيه حديثا له مع الأب تيبار صرح له فيه أنه كان يحاول دائما أن يقرب بين الأب تيبار وبرجسون · غير أن تيبار لم تبدو منه أبدا أية موافقة على هذا التقارب · والحق أننا نقدر تماما الهوة التى تفصل فكريهما عند قراءتنا لمؤلفاتهما · فكل ما نجده عند برجسون انما هو الاحقتار للعقل ، والتفكير العلمى الذى لم يستطع أن يتصوره الا فى صورة الاتجاه العلمى الوضعى الترابطى الذى نادى به « تين » · وعلى العكس من ذلك ، فكل ما عند تيبار تمجيد للفكر الواضح وقدراته ودلالته الانسانية · ولا نلتقى عنده بتلك النظرة الغامضة الصوفية للتطور ، تلك التى قادت برجسون الى امتهان العقل ، بل بالعكس ، نلتقى عنده بتقدير واع للقوانين الأساسية يتلاءم مع العقل ويندمج فى التطور · يقول تيبار : « هل التطور نظرية أو منهج أو فرض ؟ كلا · انه أكثر من ذلك · انه وضع عام يجب أن تخضع وتستجيب له ، من الآن فصاعدا ، كل النظريات والفروض والمذاهب · وذلك حتى تصبح قابلة للفهم وحقيقية » (الجزء الأول ، ص ٢٤٢) ·

لقد تجاوز الأب تيياردى شاردان بمراحل كثيرة المواقع التى وقفت عندها الوضعية والظاهرية المحدودة التى نجدها عند الوجوديين · انـه لم يفصل قط بين ما تلقنه ايانا العلوم وما تنطوى عليها هـذه التعاليم الفلسفية من « معنى » · وهكذا أرسى القواعد لفلسفة ظاهرية أصيلة تضم بين شروحها الوصفية جميع أبعاد الانسان ، ليس فقط أبعاد الوعى الفردى بل أبعاد العمل والتاريخ والبحث العلمى والتكنولوجيا أيضا · حقا ، انه لم ينجح دائما فى التغلب على الوضعية وفى توضيح دور الذات فى المعرفة ووضعه فى مكانه المناسب · انه عندما أوضح أن الذات لا يمكنها أن تعزل نفسها عن العلم وأنها تمثل جزءا لا يتجزأ من معطيات المشكلات التى ينبغى على الانسان أن يحلها ، كان فى وسعه أن يجيب اجابة موفقة على من يلومونه فى أنه قدم « فلسفة للطبيعة » أو بعبارة أخرى « فلسفة سابقة على النقد » · لكن أعمال تيبار دى شاردان لم تستطع أن تقدم اجابة على هذا اللوم ، وذلك لأنها قيدت نفسها بالماركسية وظلت حبيسة لها عاجزة عن تخطيها · لماذا ؟

ذلك أن المنهج الذى استخدمه تيبار جزء لا يتجزأ من تصوره للعالم • فالانسان هو قمة التطور ، وكما ذهب انجلز ، انه يمثل الطبيعة وقد شعرت بنفسها • ان ظاهرية تيبار قد قامت على أساس الفكرة الرئيسية التى نلتقى بها فى مؤلفاته ، وهى أن الانسان يمثل ويلخص فى كيانه الحركة الشاملة للكون •

وفلسفته قد بحثت عن الدلالات التى يحملها الواقع بأن وضعت نفسها فى نهاية الحركة • وهذا على وجه اليقين تفسير بالالتجاء الى مبدأ الغائية •

« الفلسفة الظاهرية عند الأب تيبار وصف وتفسير للدلالات التى تحملها جميع الظواهر الكونية فى تطورها ••• وتيبار قد طبق بالنسبة الى الصيرورة الشاملة للكون ما طبقه فلاسفة الظاهريات فى ميدان علم النفس فقط » (١) •

ان ظاهرية تيبار هذه أشبه بظاهريات هيجل منها بظاهريات هوسرل • وتاريخ الطبيعة بأكمله يجد معناه على يد الانسان الذى تحصل الطبيعة فيه على تمامها واتصالها اتصالا واعيا •

وعندما يتخذ تيبار نقطة بدئه من الانسان ويصعد فى سلم التطور ابتداء من الدرجات الدنيا للوجود ينظر الى الأشياء على أن لها خارجا وداخلا ، يطلق عليهما فى كتابه « الظاهرة الانسانية » اسم « الطاقة الماسة » واسم « الطاقة الأساسية » •

والحق أن تيبار قام بعملية استقطاب محفوفة بالمخاطر : فكما أنه سعى الى تطبيق قوانين النمو البيولوجى على الظواهر الاجتماعية دون أن يلقى بالا كافيا لنوعية الكائن فى كل درجة من درجات تعقيداته أو للتغير النوعى الذى يحدث في الانتقال من درجة الى أخرى ، فانه توسع فى تطبيق التصور الباطنى الذى يميز الحياة النفسية عند الانسان وامتد به فى جميع صور الوجود حتى وصل بها الى الأشكال الساذجة للمادة الفزيائية • وعلينا فى هذا أن نفرق بين افتراضنا أن « ما يظهر واضحا على مستوى معين من الكون ينبغى أن يوجد ، على الأقل فى صورة ذرات بسيطة ، فى جميع المستويات الأخرى كما فعل ذلك أحيانا الفلاسفة الماديون (مثل ديديرو وهيجل وفيما بعد لبنيين) وبين قولنا عن أكثر

---

(١) كريستيان دارمانياك : فلسفة الطبيعة والمنهج عند الأب تيياردى شاردان ، مقال فى مجلة « أرشيف الفلسفة » ، عدد يناير ــ مارس ١٩٥٧ ، ص ١٦ •

حركات المادة سذاجة انها حاصلة على نفس الدرجة من تعقيد الغائية الذى يميز الأفعال الانسانية ٠

ان هذه الفلسفة القائمة على ظاهريات الطبيعة والتى تذهب الى أن التفاوت بين الكائنات المختلفة تفاوت فى الدرجة فقط وليس راجعا الى تغير فى الكيف وانتهت بأن نظرت الى الروح على أنها الأساس فى كل حركة أصبحت شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ووثيقة الشبه بمثالية هيجل (١) ٠

فالتأليف العلمى للأفكار التى قدمها تيبار كان يشوبه تصور فلسفى قائم على ادخال ضرب من الطاقة الموجهة فى داخل الطبيعة ٠ وهذه الطاقة الموجهة لا يمكن للعلم أن يقرها أو يتبناها ٠

والغائية التى بمقتضاها يعتبر تيبار أن كل تكوين يجب أن يدرك من نهايته قد قادته الى مثالية أصبحت فيها الروح ، باعتبار أنها هى التى تضع الغايات ، تمثل النسيج الأخير الذى يلف العالم ٠

وفضلا عن هذا ، فان تيبار كان واعيا بالمصادرة المزدوجة التى بدأ منها فكره ٠ ففى مقدمة كتابه « الظاهرة الانسانية » يحدد الأفكار الموجهة التى تسيطر على النحو فيقول : « هناك فكرتان أساسيتان اخترتهما واتخذت منهما نقطة بدء لتفكيرى : الفكرة الأولى تؤكد سيادة الحياة النفسية والفكرية فى نسيج الكون ٠ والثانية تؤكد القيمة البيولوجية المنسوبة للوضع الاجتماعى حولنا » (الجزء الأول ، ص ٢٣) ٠

لكن هاتين الفكرتين تمثلان عقبتين فى التصور العلمى للعالم عند تيبار دى شاردان ٠ فالفكرة أو المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية ، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمى لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة ٠ أما المصادرة الثانية فهى شبه علمية لكنها ليست علمية ٠ فتيبار ـ شأنه فى هذا شأن بعض الماديين الآليين الذين حاولوا ارجاع كل العلوم ، بما فيها علم النفس ، الى علم واحد الميكانيكا ـ بدلا من أن يقول بتأليف علمى يحرص على النوعية اللازمة لكل علم على حدة أقام نوعا من البيولوجيا الشاملة التى طبقت على كل العلوم المقولات الخاصة بعلم واحد فقط هو علم البيولوجيا (علم الحياة) ٠

---

(١) أنظر مقال الأب « دوبارل » حول الظاهرة الانسانية (مجلة الحياة الفكرية ، عدد مارس ١٩٥٦ ، ص ١٢ ، رقم ٣) ٠ وبالاضافة الى هذا فان الأب دوبارل رفض أن يصف هذا المذهب بالمثالية ، تماما كما فعلت كريستيان دارمانياك ٠

ومن حسن الحظ فان تيبار قد أهمل فى تفصيلات دراساته (ماعدا دراساته فى علم الاجتماع وفى التاريخ) مصادرته الموحدة ومصادرته فى الغائية · ولهذا فانه قد بين فى هذه التفصيلات الانتقالات الكيفية بين مستويات الواقع والانبثاقات التى تتم فى كل مستوى على حدة ·

وهكذا ، فعلى الرغم من جهده الذى يستحق التنويه فى مسايرة حركة الواقع ، فان اهتمام تيبار باللاهوت أو بالأحرى بعلم الدفاع عن اللاهوت ، وتتبعه بحرص لمعنى الخلق والتعالى ـ متجاوزا بهذا نطاق التاريخ الباطنى للتطور قد بلغا درجة جعلت التناقض والتوتر يعيشان داخل مذهبه ويطبعانه بطابعهما · وهذا التناقض المتوتر قائم بين ديالكتيك للطبيعة يحترم تماما ما لا تستطيع العلوم أن تكشف لنا عنه الا تدريجيا ، وبين فلسفة ظاهرية تتعجل فى الحكم المسبق على التطور لتشرح لنا التكوين من نقطة نهايته ·

★★★

٢ ـ ديالكتيك الطبيعة والظاهرة الانسانية

« الفزياء والكيمياء ـ وهما من علوم الحساب أصلا ـ أصبحا يمثلان شيئا فشيئا الفصلين التمهيديين فى علم التاريخ الطبيعى للكون · ياله من انقلاب فى تصورنا للعالم » (١) ·

بهذه الكلمات افتتح تيبار دى شاردان أول فصل من فصول التكوين العلمى لعالمنا الذى نعيش فيه ، وهو عالم فى سبيل التكوين والميلاد · ولقد كان مقتنعا كل الاقتناع ـ شأن ماركس وانجلز ـ بأنه لا يمكن أن توجد مادة من غير حركة ، وبأنه لا حركة بدون مادة · لأن الحركة كما قال ماركس (٢) هى أول وأهم خصائص المادة · وليس المقصود بالحركة الحركة الآلية والرياضية فقط ، بل ـ أكثر من هذا ـ الحركة كاتجاه ، كروح ، كتوتر أو « كعذاب » للمادة ، بحسب تعبير جاكوب بوهم ·

وتيار يردد هذا الفكرة نفسها : « المادة ابتداء من تشكيلاتها المترامية فى البعد عنا تكشف عن نفسها لنا فى حالة تكوين » (الجزء الأول ، ٢٤) · وليس هناك عند تيبار ، تماما كما هو الحال عند الماديين ، بداية زمنية

---

(١) محاضرات ألقيت فى السربون عام ١٩٤٩ بعنوان «المجموعة الحيوانية الانسانية» ·

(٢) ماركس وانجلز : العائلة المقدسة (الأعمال الفلسفة) ـ مطابع كوست ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٩ ٢٣٠ ·

يمكن تسجيلها لهذه المادة · وقد تنبأ تيبار باعتراض اللاهوتيين حول مصير الخلق في تصور كهذا فرد عليه قائلا : « ان هـذا الذى تتطلبه الأرثوذكسية (السنة) زعم لا يفسره الا تطاول غير مشروع من جانب المجال الميتافيزيقى على المجال الفينومينولوجى أو الظاهرى فى محاولة ابتلاعه » (الجزء الأول ، ص ١٨٨) · وقد قدم تيبار فى احدى ملحوظاته الهامشية تنازلا وضعيا ولا أدريا ليرضى متطلبات اللاهوتيين المتشددين فكتب يقول : « عندما يفشل عقلنا فى تحديد بداية أولية لسلسلة الظواهر فان هذا لا يؤدى الى القول بعدم وجود بداية أنطولوجية للديمومة » (الجزء الأول ، ص ١٨٤) ·

وعندما أراد تيبار تحديد حركة هذه المادة ذكر فى كتابه « الظاهرة الانسانية » عنصرين مكونين لها : « طاقة مماسية » يمكن لعلماء الطبيعة قياسها ، وهى التى تجعل من خصائص العنصر الواحد خصائص مشتركة بين سائر العناصر الأخرى التى من نفس الطراز ، ثم « طاقة اشعاعية » توجه المادة نحو تأليفات تتزايد دائما فى درجة تعقيدها · وهذه النظرية القائلة بالطاقة « المشعة » قال بها تيبار ليفسر عن طريقها التركيب النامى للمادة · وهى تجسد فى واقع جوهرى ما يشير اليه هذا التعقيد المتزايد الذى يمس كل جسم كيميائى مذكور فى جدول « منديليف » : « ففى هذا الجدول القائم على تزايد درجة التعقيد تتعاقب العناصر بحسب ترتيبها الزمنى فى الميلاد · أما فى جدولنا نحن الذى قدمناه لبيان درجة تعقيد العناصر ، فان المكان الذى يحتله كل جسيم من الجسيمات يحدد من الناحية الزمانية وقت ارتباط العنصر بتكوين الكون ، أى بتكوينه فى الزمان ، ويؤرخ له » (١) ·

وقد جعل تيبار من هذا القانون للتعقيد فى نمو الكائن قـوة خفية ذات طبيعة نفسانية لا نعرف عنها الا مظاهرها التى تتجلى فيها · ويقرب كلود كونيو هذا الموقف من موقف ليبنتز الذى ذهب الى أن الطاقة الطبيعية ليست الا تعبيرا خارجيا وماديا للطاقة النفسانية فى الذرات الروحية (٢) · غير أن تيبار عدل فيما بعد عن هذه النظرية الميتافيزيقية المشعة · وذلك دون شك بعد أن إهتدى بفكره الى عدم جدواها · فقد كان الفلكيون قديما يعتقدون أن ملاكا هو الذى يقود كل كوكب فى مساره ، وكان نيوتن أيضا

(١) الحياة والكواكب : مجلة الدراسات (مايو ١٩٤٦) ، ص ١٥٤

(٢) كلود كوينو : المرجع السابق ص ٤٣١ ·

يعتقد أن الجاذبية ضرب من « القوة » • أما في تصور اينشتين فقد أصبحت الجاذبية مقياسا للمكان الواقعي •

وفي الصور التي لجأ اليها تيبيار بعد ذلك للتعبير عن فكره استبدل بالتعارض بين الطاقة الماسية والطاقة المشعة التعارض بين «الأنتروبي» والحياة : « ان الحياة اذا اعتبرناها في جملتها تظهر لنا كتيار مقابل للأنتروبي • فالأنتروبي ـ كما نعلم ـ اسم يعطيه علم الفزياء ليدل به على ذلك الهبوط الذي لا مفر منه ظاهريا ، والذي على أثره تنزلق مجموعة الجسيمات (باعتبارها مراكز جميع الظواهر الفيزيو ـ كيميائية) بموجب قواعد احتمال احصائية ، تجاه حالة متوسطة من الذبذبة الموضعية المنتشرة يتوقف فيها كل تبادل مفيد للطاقة ، على مستوى تجربتنا • وكل شيء من حولنا يبدو وقد تهاوى ، أو انزلق نحو هذا « الموات » للمادة ، كل شيء فيما عدا الحياة نفسها • أما الحياة فهي بخلاف ما تقوم به الانتروبي من دور مهبط ، تمثل التشييد المنظم الذي تزداد دائما رقعته اتســاعا ، ويكتسب شيئا فشيئا مزيدا من اليقين • فالكائنات وحيدة الخلايا ، ومتعددة الخلايا ، والكائن الاجتماعي والانسانية كلها تحديات متزايدة للأنتروبي ، جميعها تمثل استثناءات لا عـدد لهـا أمام الانطلاقات المعتادة للطاقة والصدفة » (الجزء الثالث ، ص ٢٠٩) • ان تيبيار يرى أن جيلنا قـد كشف النقاب عن التيارين التجريبيين الكبيرين اللذين يتقاسمان العالم ، وما يزال ينقصنا الكشف عن مجاليهما على وجه أكمل • والانسان يعي تماما جميع الأبعاد الكونية ، أبعاد « اللامتناهيات الثلاثة » التي تمتد بوجوده : البعد الخاص باللامتناهي في الكبر ، والبعد الخاص باللامتناهي في الصغر ، وهما البعدان اللذان ملآ بسكال بالحصر النفسي ـ والبعد الخاص باللامتناهي في الماضي ، في جذور الانســان ذلك البعد الزماني والوقائع المركبة التي يزداد تعقيدها شيئا فشيئا والتي تحدد لنا كيانه « ان أروع اكتشاف لعصرنا هو دون شك ادراكنا الواعي لهاوية ثالثة ، وهي هاوية الماضي ، التي تمثل الأســاس للهـاويتين الأخريين » (الجزء الثالث ، ص ١٨٢) •

وفي هذه المرحلة لتطور فكره امتد تيبيار بالحياة النفسية للانسان الحاضر في اتجاه الماضي ، وهو قد اضطر الى ذلك حتى يطبق على الطبيعة غير العضوية نظام وقواعد الانتروبي والحياة ، بحيث أن ديالكتيك الطبيعة غير العضوية تجد نفسها موجهة ومحكومة بطاقة نفسية مماثلة للطاقة التي نعيشها في ذاتنا •

والفكرة الرئيسية عند تيبار هي : « أن الوعى ، عندما يتجه فى تطوره الى الوراء فى حركة انعكاسية ينبسط نوعيا ، فى صورة طيف من ألوان متغيرة تختفى أطرافهاالدنيا في ظلام الليل » (الجزء الأول ، ص ٥٦) وهذه الفكرة هي نفس الفكرة الأساسية فى المادية . فماركس عندما ذهب الى الفكرة التى تقول بأن الديالكتيك هو قانون تطور الواقع لم يتردد فى المناداة بأن العقل قد وجد دائما ، وان كان وجوده لم يكن دائما فى صورة عقلية » (١) .

ولقد سبق أن طرح « ديديرو » تلك المسألة فى جداله مع « هلفتيوس » فقال : اننى سوف أقدر أكثر وأكثر من سوف يثبت بكل دقة ، سواء عن طريق التجربة أو الملاحظة ، أن الحساسية الفزيائية تنتمى الى الطبيعة الجوهرية للمادة تماما كما تنتمي اليها خاصية عدم القابلية للنفاذ ، أو ذلك الذى سيستخلص وجود تلك الحساسية من تركيب المادة نفسه دون أن يدخل فى نقاش نظرى . انني أرى جليا فى نمو البيضة وفى بعض عمليات أخرى للطبيعة أن المادة ، بالرغم من أنها تبدو غير متحركة فى الظاهر ، الا أنها منظمة تنظيما يسمح لها بأن تنتقل بفضل عوامل طبيعية بحتة ، من حالة عدم الحركة الى حالة الحساسية والحياة . غير أننى لا أدرك العلاقة الضرورية التى تحكم هذا الانتقال » (٢) .

وقد كان هذا أيضا هو أساس الاعتراضات الخامسة التى وجهها « جاسندى » ضد التأمل الثانى لديكارت عن ثنائية النفس والجسد (٣) .

لكن المادية الديالكتيكية وحدها هى التى وضعت تلك المشكلة في عبارات تجعلها قابلة للحل : فاذا لم نستطع استخلاص الفكر من أى ترتيب لجزيئات المادة فاننا لن نستطيع أيضا أن نضيف الى المادة روحا أو « نفسية » مماثلة لتلك التى نحس بها في حياتنا . وتيبار تبنى هذا الحل الثانى . لكنه لم يبين بتأكيد كاف المراحل والنقاط الحساسة التى يمر بها تطور المادة وتتخذ فيه أشكالا متباينة تنتقل من تجمع كمى الى تغير كيفى يسمح بميلاد أشكال من الحياة ومن الوعي نزداد تعقيدا وسموا . ولقد كان يذكرنا لينين بخطر هذا المبدأ ، مبدأ الحكمة المنهجية ، عندما كتب يقول : الاحساس في أكثر أشكاله وضوحا ، لا يرتبط الا بأشكال

---

(١) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) ديديرو : دحض كتاب هلفتيوس المسمى بالانسان ـ الأعمال الكاملة لديديرو ـ الجزء الثانى ، ص ٣٠١ .

(٣) ديكارت : المؤلفات ، طبعة لابلياد ، ص ٤٧٠

سامية للمادة (المادة العضوية) • ولا نستطيع الا أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالاحساس فى الأسس التحتية التى تحكم بناء المادة » (١)•

وفضلا عن هذا فان تيبار الذى ينادى ببساطة مفرطة حين يستسلم الى ميله الميتافيزيقى بوصفه لاهوتيا ويقول بوجود طاقة نفسيه فى أعماق المادة غير العضوية ذاتها ، قد برهن على أنه يتصف بالحذر العلمى عندما تتبع تطور المادة من مرحلة الى أخرى • وهذا ما أثبتته دراسته للحياة •

* * *

ان ظهور التعقيد المتزايد لمختلف أشكال المادة ييسر لنا تحديد مكان الحياة : « مهما كان كبيرا حقا ذلك الاختلاف الذى نعتقد أن من واجبنا – لدواع فلسفية – المحافظة عليه بين طبيعة كل من الحياة والمادة ، فان ثمة قانونا يتكرر ، نكتشفه أخيرا فى مستوى المظاهر ، ويربط تجريبيا بين ظهور كل من هاتين الظاهرتين : فمن خلف ملايين الذرات يبدو كل شىء كما لو كانت الجسيمات المادية تتحرك وتحيا • وذلك بحيث أن الكون كله ينتظم فى سياق واحد كبير ، تتفاوت كثافته بلا شك ، لكنه يكون فى مجموعه موجها فى وضوح وصاعدا من الذرة البسيطة جدا حتى الأحياء الراقية جدا » (١) •

وهذه الفكرة عن وحدة الطبيعة وتاريخها هى فكرة انجلز (٢) • والمراحل التى حددها كل من انجلز وتيبار دى شاردان فى انتقال المادة غير العضوية الى الخلية الحية تتطابق تماما •

فقد كتب تيبار (الجزء الأول ، ص ٨٣) يقول : « ان آخر التطورات فى تقدم علم الكيمياء الحيوية تبدأ بالقول باقامة حقيقة وجود تجمعات من جزيئات دقيقة تبدو لنا جليا أنها تضيق من الهوة التى تفترض أنهـا تفصل ما بين الكائنات وحيدة الخلية والمادة المعدنية ، وفى نفس الوقت تعين الحدود التى تفصل بينهما » •

وبعض هذه التجمعات من الجزئيات تشير الى أنها متصفة بخصائص الحياة ، وذلك مثل القدرة على التكاثر عند اتصالها بأى نسيج حى • ثم ان اللقاح الميكروبى يتسلل فى سلسلة حالات المادة وفى أعماق المحيطات الذاتية للأرض البكر ، حيث تتسلط هناك ضغوط شديدة على الجزئيات

---

(١) تيباردى شاردان : حياة وكواكب ص ١٥٤

(٢) انظر ديالكتيك الطبيعة ، المقدمة ، وبخاصة ص ٣٨

الكثيرة وحيث استطاعت الحياة أن تتولد من مجموعة الأوضاع الكونية التى تحققت حينذاك • « فتجارب باستير ، فيما يقول تيبار ، لم تستطع ولا تستطيع أن تثبت شيئا ما ضد مولد حدث فى الماضى لخلايا عاشت على كوكبنا » (الجزء الأول ، ص ١٠١) •

وبعد أن أشار الى مراحل ميلاد الحياة يضيف الى هنا قوله : « اننا فى انتظار (من يدرى) علماء الكيمياء عندما يتوصلون الى توالد الظاهرة فى المعمل » (الجزء الأول ، ص ١٠١) •

ونحن نلتقى هنا باللحظات التى وصـــفها انجلز : لحظة تكوين البروتينات دون هيكل ثم لحظة ظهـور الخلايا • « ومن المحتمل أننا كنا بحاجة الى ملايين السنين حتى تظهر الظروف التى يسرت التقدم اللاحق والتى استطاعت فيها المادة الزلالية المسماة « بالألبومين » والتى لا شكل معين لها ، أن تنتج الخلية الأولى بتشكيل نواة وغلاف لها » (١) •

وانجلز عندما أراد أن يدافع عن تلك النظرية ، نظرية « التوالد التلقائى » ــ كما يفعل ذلك اليوم تيبار ــ سبق وأوضح أن باستور ــ وان كان قد أسهم مساهمة عميقة فى زيادة معلوماتنا عن علم الجراثيم ــ فانه فيما يتصل بالتوالد التلقائى لم يستطع أبدا اثبـات استحالته ، بواسطة تلك التجارب وحدها • ولنقارن الفصل الذى خصصه تيبار عن الحياة فى كتاب « الظاهرة الانسانيـة » بالأفكار التى عرضهـــا عضـــو الأكاديمية السوفيتية « أوبارين » عن « أصل الحياة » وقدم فيها سلسلة من التأييدات التجريبية لتصور انجلز • وقد حدد أوبارين فى كتابه « أصل الحياة » الصعوبات التجريبية التى مازال أمامنا أن نتغلب عليها فقال : « انه فقط بتحديدنا للمكان الذى تشغله الأحماض الأمينية فى سلسلة معينة من المادة الصمغية نستطيع أن ننتجها صناعيا فى المعمل • لكن مع الأسف فاننا لم نصل فى الوقت الحاضر الى اقامة النظام المشار اليه الا بالنسبة لبعض بروتينات ذات هيكل بسيط ، ولم نحصل ، والحالة هذه ، على البروتينات الطبيعية المعقدة ، فى أوضاع صناعية • غير أن المسألة هنا ليست الا مسألة وقت فلم يعد يشك أحد ، من ناحية المبدأ ، فى امكانية تكوين البروتينات » • وهو يشير الى أننا حصلنا فى مزيج من الميثان والأمونياك وبخار الماء والهيدروجين ، على بعض أحماض أمينية فى

(١) « ديالكتيك الطبيعة » ، ص ٤٠

ظروف مماثلة تماما للأوضاع التي كانت سائدة أصلا في الجو المحيط بالكرة الأرضية » (١) .

وفي نفس هذا المعنى كتب تيبيار يقول : « لا يوجد اطلاقا أي حد فاصل (ونحن نعلم هذا من زمان طويل) بين الحيوان والنبات ، في مستوى الكائنات ذات الخلية الواحدة والمواد الصمغية الميتة » (الجزء الأول ، ص ٧٢) .

واذا كان يهمنا ابراز هذا الاتصال الأساسي في الانتقال من المادة غير العضوية الى المادة الحية فان هذا لا يعني انكار الفارق النوعي الذي يفصلهما ، لأن الاستمرار والانفصال لا يتنافيان بل يتكاملان : « الانفصال ليس معناه قطع العلاقة ... اننا ـ لكي نشرح التكوين الظاهري للعالم ، نصر اصرارا على رغبتنا في المقابلة بين طرفين : سكون تام وتغير متصل . لكن لنعقد العزم على أن ندخل ـ تحت ضغط الوقائع ـ في ميدان التاريخ الطبيعي فكرة المواضع الفريدة أو فكرة تغير الحالات » (الجزء الأول ، ص ٩٣ ـ ٩٤) . ويقدم تيبيار صياغته لهذا القانون هكذا : « في جميع المجالات ، اذا ما وصل حجم ما الى أقصى درجات العظم الخاصة به ، فانه يتغير فجأة في مظهره أو حالته وطبيعته ... لحظات حرجة ، تغيير حالات ، درجات على المنحدر ـ قفزات من جميع الأنواع خلال تطورها : تلك هي الطريقة الوحيدة ـ من الآن فصاعدا ـ لكنها الطريقة الحقيقية ليتطور العلم ويضع يده فجأة على اللحظة الأولى في تاريخ حياة أي شيء» (الجزء الأول ، ص ٧٨) .

واننا لنتعرف هنا على القانون الهيجلي في تحول الكم الى كيف . وماركس عند دراسته في « رأس المال » لتكوين الرأسمالية يلاحظ بمناسبة تحول التاجر الى رأسمالي ما يلي : « هنا كما هو الشأن في مجال العلوم الطبيعية تتأكد صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في «علم المنطق» والذي قرر بمقتضاه أن التغيرات البسيطة من ناحية الكم عندما تصل الى درجة ما تحدث معها تغيرات واختلافات في الكيف » (٢) .

---

(١) أوبارين : أصل الحياة ، ترجمة فرنسية (طبعات في اللغات الاجنبية ، موسكو ١٩٥٥) ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٢) كارل ماركس : رأس المال ، الجزء الأول ، ص ٣٠٢ (أنظر أيضا رسالة ماركس الى انجلز بتاريخ ٢٢ يونية ١٨٦٧ ، رسائل ، طبعة كوست ، الجزء التاسع ، ص ١٧٣) .

فالتراكمات فى التغيرات الكمية تفضى الى تغيرات كيفية : والتعقيد المتزايد فى تركيب الجزيئات والذى ينتهى بظهور الحياة دليل يؤيد هذا الكلام ٠

وهذا ما يتيح لنا أن نفهم بالاضافة الى هذا أن المادة ثم الحياة يمكن أن يتطورا فى نظام من التعقيد المتزايد دون أن تكون ثمة غائية تحكمها ٠

وتيبيار يدافع عن نفسه ضد الذين يقولون عنه انه من أتباع لامارك ٠ وذلك لأنه لا يتكلم عن « غائية » بل عن « التكوين المستقيم » حتى يبين ويؤكد خاصية المادة الحية فى تشكيلها نسقا تتعاقب بين أحضانه الأطراف تعاقبا تجريبيا ، متمشية فى هذا مع قيم متزايدة دائما للتعقيد المركزى » « الجزء الأول ، ص ١١٥) ٠

ويقول تيبيار ان هذا التكوين المستقيم أو هذا التراكم من التغيرات المتجهة وجهة واحدة تنشأ من أن الكائن الحى يختزن آثار كل مرحلة يعبرها وكذلك من تأثير الأحداث الخارجية التى يستعملها الكائن الحى كقنطرة يعبر عليها فى تطوره أو التى توقف هذا التطور تقضى عليه » ويقول : « ان هذه المحاولات التى تتجمع فيها بصورة مدهشة حقا النزوة العمياء للأعداد الكبيرة والتوجه الواضح نحو هدف محدد ، هذه المحاولات التى يتحسس فيها الكائن طريقه أرادوا أن يخلطوا بينها وبين الصدفة مع أنها ليست مجرد صدفة ، انها صدفة موجهة » (الجزء الأول ، ص ١١٦) ٠ وتيبيار يرى أنه حقق تأليفا ما بين اللاماركية والدارونية أو ــ على حد قوله ــ بين الصدفة واللاصدفة . وفي الواقع ، يبدو لنا أننا بصدد حركة تلفيقية : « ان الحياة لا تسير الا وفقا لضربات من البخت ، غير أن هذا البخت معروف لدينا ومفهوم ، لأننا نختاره بأنفسنا » (الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، ملحوظة) ٠ ومن البديهى أننا هنا بصدد ملحوظة فقط ، لأن تيبيار اضطر الى أن يحتال للافلات من الرقابة التى يفرضها الفاتيكان ، فخفف من قوة تعبيراته بل وكثيرا ما أعرب عن آراء لا تتمشى مع سياق أفكاره ٠ غير أنه مما لا شك فيه أن غائية مستتره جاءت تغلف ــ دون أن تضيف جديدا اللهم الا ما أضافته من الكلمة ذاتها ــ تفسير الوقائع والتحليل الديالكتيكى للتكوين المستقيم الذى كان يبدو أنه يكفى نفسه بنفسه ٠

وكما لاحظ ماركس من قبل « لقد وجهت ضربة شديدة ضد فكرة الخلق من علم « الجيوحنوزى » وهو العلم الذى يصور لنا تكوين الأرض

وتحولها كظاهرة من ظواهر التوالد التلقائي • ففي التوالد التلقائي وحده ما يدحض عمليا نظرية الخلق » (١) •

ان اضافة الأب تيبار لهذه القوة الحقيقية الخفية ذات الطابع النفسي ليس فقط من قبيل الاضافة المجانية غير ذات الموضوع ، بل تتناقض مع نظريته في التوالد المعلى لتكوين الحياة • اذ أين سنضع هنا تلك القوة النفسية وتلك القوة المتعالية ؟

لقد قدم الأب تيبار نفسه خير دحض لتلك القوة العقيمة الخفية في نفس اللحظة التي يتحدث عنها • وذلك عندما كتب يقول : « من الخلية الى الحيوان العاقل ، تماما مثلما يحدث من الذرة الى الخلية هناك دائما مسار واحد (تسخين وتركيز نفسي) يتتابع دائما دون انقطاع في اتجاه واحد ، ولكن بموجب هذا الاستمرار في العمل فان من السهل ، من **وجهة نظر الطبيعة** أن بعض القفزات تحول فجأة الكائن الذى يخضع للعملية » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) •

هذا التناقض لا يحطم المنحنى الذى رسمه تيبار لتطور الحياة : عند بزوغ الحياة فان الدلالة الجديدة على التعقيد ، والتى تسمح بمتابعة الحركة الصاعدة للحياة من خلال الأنواع المختلفة هي تنظيم الجهاز العصبى ، أو على حد قول تيبار ، علاقة تكوين الرأس : « مهما كانت المجموعة الحيوانية (فقريات أو لا فقريات) التى نبحث تطورها ، فان مما يلفت الأنظار أن الجهاز العصبى فى جميع الحالات يسمو مع الزمن حجما وترتيبا ، وفى نفس الوقت ، يتركز فى المنطقة السابقة المتقدمة للجسد ••• واذا نظرنا اليها فى نمو الغدد المخية رأينا أن كل حياة • والحياة كلها تنبع مثل موجة واحدة صاعدة ، فى اتجاه نحو أكبر الأمخاخ حجما » (٢) •

والخط الرئيسى لهذا النمو يمر بالثدييات . والثدييات المرتفعة ، وبصورة أوضح باللافقريات ، ان الانسان ليس كائنا استثنائيا وضع فى وسط الخليقة • انه يمثل النقطة الأخيرة المتقدمة فى تطور يتتابع ، والبرعم الأعلى والأخير فى شجرة الحياة • وهذه النتيجة ليست حكما تقويميا صيغ صياغة أولية باسم نظرية ميتافيزيقية • انه نتيجة مجموع معارفنا التجريبية التى تتصل بنظام ظهور الأنواع الحيوانية على الأرض ، والذى يطابق نظام التعقيد المتزايد لجهازها العصبى : « فى آخر الحقبة الثالثة ،

---

(١) مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) ، الجزء السادس ، ص ٣٨ •
(٢) الانسانية العليا ، ١٩٤٣ •

منذ أكثر من ٥٠٠ مليون سنة ٠٠٠ من فرع الى فرع ٠٠٠ تتزايد الأجهزة العصبية تعقيدا وتركيزا » (الجزء الأول ، ص ١٨٥) ٠

ان الانسان ووعيه المتعقل قد ولدا من نضوج الأرض قاطبة ٠ أما الحيوانات الأخرى فقد ظلت سجينة لغرائزها المباشرة ٠ وكان ظهور اليد فى القردة العليا فرصة جعلت الفك يتخلى عن ممارسة وظيفته ، والعصابة الكثيفة للعضلات الفكية التى كانت تحبس الجمجمة قد أرخت قبضتها بعض الشيء » (الجزء الأول ، ص ١٨٧) ٠ واقترن التعقيد المتزايد فى السلوك بنمو المخ : « وأقل شيء يتكون فى العالم أليس هو أيضا نتيجة انفاق رائع ، ثم ألا يمثل عقدة لألياف تهرع دائما من أركان الفضاء الأربعة ؟ » (الجزء الأول ، ص ١٨٧) ٠ وهنا أيضا ، عندما يذكر تيبار مولد الانسان نلمس دقة التوازى بين أفكاره وصفحات انجلز الشهيرة التى كتبها عن « دور العمل فى تحول القردة الى انسان » (١) ٠

والحدث الرئيسى تمثل فى صناعة الآلة التى تنمى قدرة الانسان وتمنحه السيطرة على الأرض ، وبالتالى ، تنظيم الحياة الاجتماعية واللغة اللذين يتيحان له فرصة اكتناز خبرة الأجيال ٠

والكائن الحى الذى كان حتى الآن مرتبطا بالطبيعة من خلال حاجاته المباشرة أخذ يتحرر منها بقدرته على الانسحاب الى الوراء ، بالتفكير « ان ظهور القدرة على التفكير (أعنى قدرة الكائن على التأمل الذاتى) بدأ أيضا هو الآخر يتجلى فى انفصال من الطراز الأول من جانب الانسان عن الطبيعة ، شبيه بذلك الانفصال الذى صاحب أول ظهور للكائنات التى لها هيكل منظم » (الجزء الثالث ، ص ٢٥٣) ٠

وعند مواجهة تيبار من جديد للقانون الديالكتيكى الخاص بتحول الكم الى كيف ، فقد كان يعلم الى أى حد يصطدم هذا القانون بالأفكار المسبقة اللاهوتية التى رسخت منذ ملايين السنين ٠ لكنه واجهها بشجاعة قائلا : « ان أنصار الروحانية على حق عندما يدافعون باصرار عن القول بالمنزلة الرفيعة التى للانسان على بقية أجزاء الطبيعة ، لكن الماديين ليسوا مخطئين أيضا عندما يذهبون الى أن الانسان ليس الا حلقة فى سلسلة الأشكال الحيوانية ٠ وفى هذه الحالة ــ كما هو الحال فى بقية الحالات الأخرى العديدة ــ فان هذين القولين البديهيين المتعارضين يجدان

---

(١) ديالكتيك الطبيعة ، ص ١٧١ ، ١٨٣ ٠

حليما فى الحركة ، شريطة أن يكون فى تلك الحركة نصيب هام لظاهرة طبيعية جدا ، وهى ظاهرة تغير الحالة » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) ٠

وتلك هى بعينها النظرية المادية الديالكتيكية ٠ تقول هيلين بورجوان مودروفا : « ان تطور الانسان طبقا لرأى انجلز لا يمثل الا فصلا جديدا ، يعد أحدث فصل تلخيصى ، من فصول ديالكتيك الطبيعة » (١) ٠

والأمر شبيه بهذا عند تيبار الذى اضطر أن يدافع عن نفسه ضد علم اللاهوت التقليدى فأوضح أن فكر الانسان ظهر تايخيا كلحظة فى نمو الطبيعة ٠ فكتب يقول : « يخيل لكثير من الناس (الجزء الأول ، ص ١٨٩) أن تفوق العقل لن يكون صحيحا اذا لم يصحب ظهوره الأول بعض التوقف فى سير العالم وتطوره الذاتى » ٠ وضد هذه الفكرة المسبقة نجده يذكر الحجة التى سبق لجاسندى أن لجأ اليها فى جداله ضد الثنائية الديكارتية : مولد النفسى فى حياة الطفل باعتبارها حدثا مستقلا عن تكوين الأجنة ٠ ثم يضيف تيبار : لماذا نثير كل هذه الصعوبات بخصوص الانسان الأول ؟ (الجزء الأول ، ص ١٨٩) ٠ ثم يضيف مرة أخرى فى احدى ملاحظاته التى تفتح الباب لفكرة التعالى الالهية : « اذا كانت البداية الزمنية للعالم — من وجهة نظر فلسفة الظاهريات — لا يمكن ادراكها ، فان هذا لن يؤدى اطلاقا الى أن فكرة البداية الأنطولوجية للكون تفتقر الى الدليل الموضوعى » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) : « يبدو أننا لن نستطيع فهم الطابع الانسانى (الروحى) للتفكير من الناحية التجريبية الا فى ظل وجهة نظر نقدية ٠ لكن لا شئ مع هذا يمنع المفكر الروحى — لأسباب تتعلق بوجود نظام سام وفى وقت لاحق على تفكيره الديالكتيكى — من أن يغلف هذه العملية أو تلك من عمليات الخلق ، أو أى « تدخل خاص » يريد أن يذهب اليه بغلاف ظاهرى ويجعل منه تحولا ثوريا » ٠

لكن الصعوبة بدت أكثر تعقيدا أيضا عندما وجد تيبار نفسه مسوقا الى أن يلاحظ — كأى عالم فى الحفريات يعالج مشكلة أصول الانسان دون أفكار ميتافيزيقية مسبقة — أن الانسان قد ظهر (أى أنه تميز من الأنواع الحيوانية الأخرى بصناعة الآلة واستعمالها) فى مناطق كثيرة من

---

(١) هيلين بورجوان مودروفا : الانسان باعتباره من خلق الانسان عند انجلز وتيياردى شاردان — مقال، فى كتاب « الانسان وأعماله » — من أعمال المؤتمر التاسع للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية (دار النشر للجامعيين الفرنسية ، ١٩٥٧ ، ص ٤٦٧) ٠

الكرة الأرضية : فى آسيا (مع السينانثروب) فى أفريقيا الجنوبية (مع الأوستر الوبيتيك) وفى أفريقيا وأوروبا • شعر تيبار أنه يواجه عنا ـ بوصفه كاهنا ـ صعوبة أساسية : « الصعوبة فى التوفيق النام بين الفرض القائل بالتحول والذى نفترض أنه حقيقى وبين القول بوحدة الجنس البشرى التامة أى القول بانحدارنا المشترك من رجل واحد وامرأة واحدة • فمن ناحية نجد أن الكنيسة لأسباب لاهوتية بحتة (تصور القديس بولس لسقوط الانسان ولفكرة الفداء) تتمسك بحقيقة آدم وحواء من الناحية التاريخية ، ومن ناحية أخرى ـ لأسباب احتمالية تستند إلى التشريح المقارن ـ فان العلم ـ اذا ترك لذاته فانه لن يفكر أبدا (وهذا أقل ما يمكن قوله) فى أن يقول بأساس ضيق كهذا (وجود فردين) كأساس للبناء الضخم للجنس البشرى » (الجزء الثالث ، ص ٢١٩) •

وفى هذه النقطة ، لم تنفع ملحوظات تيبار فى انقاذه ، الأمر الذى لم يمنع الكنيسة من ادانته ادانة قاطعة • فقد وجه البابا بيوس الثانى عشر رسالة عامة باسم « الجنس البشرى » فى ١٢ أغسطس ١٩٥٠ • وبعد أن أوضح فيها تحفظات واضحة جدا بشأن نظرية التطور ، دون أن يستبعد النظرية تماما ، أضاف : « لكن عندما نتحدث عن الاحتمال الآخر الذى يدعونه بتعدد أصل الجنس البشرى فلن يكون قطعا لأبناء الكنيسة ـ بازاء هذا الاحتمال ـ تلك الحرية التى قد يجدونها بشأن قبول فكرة التطور • ان المؤمنين لا يستطيعون اعتناق مذهب يزعم أنصاره أحد أمرين : اما أنه قد وجد على الأرض بعد آدم أناس حقيقيون لا ينحدرون منه بتناسل طبيعى بوصفه الأب الأول للجميع ، واما أن آدم يشير الى مجموعة هؤلاء الآباء الأولين العديدين • اننا لا نرى ـ والحق يقال ـ أى مسلك للتوفيق بين هذا المذهب والتعاليم الموحى بها وما تلقنه ايانا السلطة الكنسية عن الخطيئة الأولى ، تلك الخطيئة التى تستمد أصلها من خطيئة حقيقية ارتكبتها شخصية حقيقية هى شخصية آدم ، ثم انتشرت من بعده فى جميع الناس عن طريق التناسل ، وهى لهذا توجد فى كل شخص منا وتنسب اليه (١) •

٣ ـ تفاؤل تيبار والوسط الالهى

لا يكتفى الأب تيبار بالتأكيد على الاستمرارية فى تكوين الانسان : « لقد انبثق الانسان من تقلصات عامة حدثت فى الأرض » (الجزء الأول ،

(١) الرسالة العامة : الجنس البشرى ، ص ١٨ •

ص ۲۰۹) بل ويبين أيضا أن ذلك الانبثاق يشكل قفزة مدهشة بالنسبة للانتشار الحيواني في الحياة . انه بالنسبة الى التقدم من خلال القفزات الذى يتميز به مسار ديالكتيك الطبيعة يمثل حدثا خاصا له أهميته ، لا بل أكثر أهمية من الظهور الأول للحياة على الأرض . « حين واجهت الغريزة نفسها في مرآتها لأول مرة في الكائن الحي كان هذا خطوة في تاريخ العالم كله » (الجزء الأول ، ص ۲۰۰) . ان الانسان لم يظفر فقط بالسيادة على جميع الأنواع الحيوانية وتمت سيطرته على الأرض ، بل أصبح أحد العوامل الرئيسية في تحول الكرة الأرضية ، وأوشكت قدراته أن تدرك قدرات التموجات الجيلوجية والتآكلات الأرضية بل قدرة الحياة عينها بوصفها عاملا للتحول الكوني .

وليس هذا الا احدى النتائج أو أحد الأشكال لهذا التحول المدهش الانسان ، في رأى كل من تيبار وماركس ، انه التطور وقد أصبح واعيا بذاته » (الجزء الأول ، ص ٢٤٤) . الأمر الذى فتح أفقا جديدا كل الجدة : « ان التطور بانعكاسه على ذاته في الانسان .. أصبح قادرا الى حد ما على توجيه ذاته والاسراع بحركته » (الجزء الأول ، ص ٣٥٠) . وهنا يكمن الخطر . لأن انبثاق الوعى هو أيضـــا انبثاق للحرية . وفى الصفحات الأخيرة لكتاب الظاهرة الانسانية يذكر الأب تيبار احتمال اصابة العالم بفشل في تطوره . وذلك لأن في مقدرة الانسان أن يهدم عالمه . لكن متابعة السير الى الأمام والاضطلاع بمسئولية ملاحقة ما ولده ديالكتيك الطبيعة منذ مئات الآلاف من السنين يعتمد اليوم على الانسان .

والمسئولية الشخصية لكل منا مسئولية ملتزمة . فاما أن العالم ليس له اتجاه معين ومستغلق ، وفى هذه الحالة ليس أمام الانسان الا أن يسير نحو الانتحار الكوني واما أننا نكتشف للعـــالم وللتاريـــخ معنى ونستقى منه دواعى الحياة والأمل والخلق أبعد من ذواتنا .

ان العدو اللدود لتيبار هو تلك المذاهب التي تقوم على الاستغلاق واليأس والعدمية الفاشستية . فهو يقول في رسالة بتاريخ ١٥ أكتوبر عام ١٩٣٦ ق «انني فزع من التأثير الذى تحدثه الأنظمة الفاشية على العقول (؟) حيث أن هذه الأنظمة لا ترى في العقول شيئا آخر الا أمل العودة مرة أخـــرى الى العصر الحجرى الجديد » (١) ولقد حددت هيلين بورجوان مودروفا في عبارة موفقة أوجه الشبه بين هذا التفاؤل المناضل في الماركسية

(١) نقلا عن كوينو : الكتاب المذكور سابقا ، ص ٢٦٧

بقولهـــا : « ان الانسانية سـوف تأبى أن تهدم عملهـــا • فالتياردية والاشتراكية متفقتان على تأكيد كل ما يقول به العقل السليم » (١) •

كان تيبار يقول : « ان أبشع وباء من الممكن أن يصاب به الانسان هو أن يفقد لذة الحياة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) • وبهذا المعنى أصدر الحكم التالى على عصرنا « الآن فقط استطعنا أن نقطع آخر ما كان يربطنا بالعصر الحجرى الجديد من روابط » (الجزء الاول ، ص ٢٣٧) ، اذ اننا لم نكتشف حتى الآن أى مصدر لأية طاقة جديدة : فالانسان حتى القرن الماضى كان ما يزال يستعمل نفس النار التى كان يوقدها آباؤه فى العصر الحجرى •

« حقا ، ان هذا ميلاد دورة جديدة • فالعصر الحجرى الجديد الذى انقضى منـــذ عهد قريب أعقبه الآن من حولنـــا عصر الصـــناعة ، وعصر الدوليات ، وفى الوقت نفســـه ، عصر الثورات وعصر الاضـــطرابات التظاهر •• •اننا نجد أنفسنا نمر بحقبة ممتعة ومسلية جدا من تاريخ الأرض • اذ لم يمر على البشر فترة كانوا فيها أكثر وعيا بقدرتهم الفردية وبفتوتهم من هذه الفترة • لكن فى الوقت نفسه لم يكن البشر أبدا مشبعين بالكراهية والاشمئزاز أمام القوة الجائرة وأمام الهول من الموت من غير مقابل أو عوض مثلما هم اليوم : فعلى الناس ، قبل أن يجعلوا أنفسهم فى خدمة التطور عن رغبة والتزام ، أن يختاروا : هل الحياة التى صنعت منا ما نحن عليه الآن جديرة بأن ندفعها الى أبعد مما وصـــلت اليه فى تطورها ؟ » (الجزء الثالث ، ص ١٠٨) • وكانت اجابة تيبار على هذا السؤال ليست بالايجاب فقط ، بل كانت مليئة بالحماس أيضا • « آن لا تحجب عنا الأشجار رؤية الغابة ••• وأعمال الأب تيبار دى شردان تمثل أنشودة استمتاع بالحياة ، وفى الوقت نفسه ، نداء موجها لبناء مستقبل الانسان •

والأب تيبار لم يحدد أبدا موقفه السياسى من هذا الحزب أو ذاك • غير أن تصوره للعالم لا يتفق مع أى مذهب قائم على التشاؤم وعلى النظرة المحافظة التى تنجم عنه •

الأمر الذى أثار ضده غضب التيارات المحافظة • وقد نقل « لوى سالبرون » هذه العبارة عنه : « لقد عقدت العزم الأكيد على أن أجعل من نفسى ، بكل ما أستطيعه من وسائل ، مدافعا عن فكرة التقدم الحقيقى

---

(١) مقال من المجموعة المذكورة سابقا ، ص ٤٧٠

(الجماعى والفردى) ضد التشاؤمات العلمانية والدينية » (١) . ويقول لوى ساليرون : « نستطيع أن نضع الأب تيبار دى شاردان فى الجو المألوف الذى تعيش فيه الماركسية والقول بالتطور وبالتاريخ ، كما أننا نستطيع أيضا أن نضعه فى جو ليس بأقل ماركسية ، وهو جو الأمل الذى يحدو البشر فى الحياة » (٢) .

لكننا اذا طالبنا الأب تيبار ـ من أجل معارضـة الماركسية ـ أن يضع نفسه خارج دائرة التطور وخارج التاريخ وخارج الأمل فى مستقبل البشرية فسنكون كما لو كنا نطلب منه القضاء على روح مذهبه .

ويوجه « لوى ساليرون » اليه اللوم أيضا لأنه كتب فى كتابه « رؤية الماضى » ما يلى : « اكشفوا لهم (أى لرجال عصرنا) عظمة التيار الذى يحملهم ، اجعلوهم يشعرون بالقيمة الكبرى للجهود التى بذلت والتى يضطلعون بمسئوليتها ، استوثقوا من أنهم أصبحوا على يقين من كونهم عناصر واعية فى كتلة جماهير الأحياء . انهم ورثو عمل قديم قدم العالم ، ومكلفون بنقل رأس مالهم هذا [وهو العمل] ، وهو رأس مال متزايد ، الى جميع خلفائهم ، وحينذاك ، وفى دفعة واحدة ، تكونون قد تغلبتم فى نفس الوقت على ميلهم الى التجمد والفوضى وتكونون قد أوضحتم لهم ما كانوا يعجبون به ، ربما دون أن يسموا الأشياء بأسمائها » (الجزء الثالث ، ص ١٠٩) .

فى تلك الصفحة يلخص تيبار جوهر تصوراته الأخلاقية . فلا شىء يزعزع تفاؤله المشرق . فمن الناحية الاقتصادية ، كان تيبار شاهدا على الأزمة التى استحكمت فى فترة ما بين الحربين ، لكن بالرغم من هذا ، قال : « اذا تأملنا الناحية الاقتصادية ، لا شىء يمنعنا من أن نرى دائما أن الحياة تبدأ غدا بالنسبة الى الانسان » (الجزء الأول ، ص ٣٤٥) . ثم يشرح السبب فى هذا فيقول : « على نقيض ذلك التشاؤم الذى روجه

---

(١) خطابات جديدة أثناء الرحلة ، ص ٦١

(٢) لوى ساليرون : هل يمثل فكر الأب تيياردى شـــاردان محاولة لتجاوز التفكير الجماهيرى ؟ محاضرة القيت عام ١٩٥٨ فى مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية الكاثوليكية، ص ١٢ من المحاضرة المنشورة . وبنفس المعنى كان الرئيس العام للآبـاء اليسوعيين يقول للأب تيبار عند استقباله له فى بكين فى اغسطس عام ١٩٣٩ : أبت المحترم ، انك غير مروعب فيك لكونك تعتقد فى التطور ولكونك شيوعيا . فأجابه تيبار : «أنا لست شيوعيا» فرد عليه قائلا « انك اذن تؤمن بمذهب التطور . حسبنا هذا دليلا على أنك شيوعى » (نقلا عن كوبيو ،ص٢٩٥) .

الأتباع الجدد لمالتوس الذين خشوا اتساع الشقة التي تفصل بين المساحة الكاملة للأراضي الزراعية واحتياجات سكان العالم » (الجزء الأولى ، ص ٣٤٦) ، فانه يبين لنا علماء الفزياء وهم يكتشفون لنا الطاقة النووية ، وعلماء الكيمياء وهم يحصرون تدريجيا مشكلة التراكيب العضوية (الجزء الأول ، ص ٣٤٦) . وهذه الثقة في الانسان وفي جهوده الخلاقة تعيد الى ذاكرتنا ثقة « بول لانجيفان » وفردريك جوليو كورى » اللذين فتحا أمامنا مجال تركيب من الكلوروفيل قد يحدث رخاء غذائيا واضحا .

والأب تيبار لم يعرض أبدا للمشاكل المعاصرة التي يثيرها التاريخ ولا لمسائل الحرب والأزمات التي ليست الا نتيجة للعلاقات الطبقية . ولعل نظرته البيولوجية الصرفة الى الظواهر الاجتماعية ، وتجاهله للطابع النوعي الخاص الذي يميز ما هو اجتماعي وقوانينه المتصلة به عما هو بيولوجي بقوانينه الخاصة هي أهم نقص نلاحظه على دراسات الأب تيبار في هذا الميدان .

لكن شيئا واحدا يظل ثابتا في أعماله ، وهو الاشادة بالجهد البشري وبالعمل وبالبحث العلمي ثم حبه للمستقبل . ومن هذه الناحية ، من الزاوية الفلسفية ، كان تيبار متعارضا معارضة جذرية مع جبريل مارسل الذي اصطدم به عام ١٩٤٧ ، أثناء جدله معه حول هذه المسألة وهي : « الى أي حد يؤدي التصور التأليفي المادي للانسانيــة الى نقطة نضــج روحية ؟ » (١) . وتيبار لا يوافق أيضا على تصور لويس لافل ، فيقول : ان فائدته للعالم ضئيلة » (٢) ، ولا ينظر اليه الا باعتبار أنه يمثل بأفكاره حقل تجربة » .

وكان ماركس يوجه جهوده نحو « البعث الكامل والواعي للانسان ولم يتنازل عن شيء ما من كل الثروة التي حصلت عليها الانسانية في المراحل السابقة على مرحلة الانسان الاجتماعي ، أي مرحلة الكائن البشري في اتجاهه الانساني » (٣) . وكان يحدد هدفــه بهذه العبارة : « ان الانسان يملك كيانه الشامل بصورة كلية ، أي بوصفه انسانا كليا » (٤) .

---

(١) أنظر كوينو : المرجع السابق ، ص ٣٠٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠

(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) مطابع كوست ، ج ٦ ، ص ٢٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٩

ولم يضع الأب تيبار هو الآخر أى حدود لهذا الطموح الانسانى . فأعاد نفس هذه الألفاظ تقريبا وتحدث عن الانسان الكلى ، وعندما حدد تصوره للعالم على أنه تصور « تفاؤلى مناضل » فانه كان بهذا قد أوضح موقفه بطريقة جلية وحدد المعسكر الذى اختار الانتماء اليه : « اننى أتساءل اذا كانت البشرية اليوم لا تتردد بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون بمستقبل الكون . وانى لأشعر بأنى أكثر تصميما من أى وقت مضى على الانضمام الى صفوف الذين يؤمنون بهذا المستقبل من أجل غزو العالم » (١) .

وباستثناء الانسكلوبيديين فى عصر التنوير وباستثناء الماركسية أيضا فاننا لا نجد عند أى مفكر آخر ما نجده عند تيبار من تلك الثقة الكبيرة فى الانسان وفى مستقبله . فالأب تيبار دى شاردان أستاذ تغنى ببهجة الحياة : « عليك أن تكون مبتهجا . وأن تجد تلك البهجة التى تظل أقدس الواجبات . وهى بهجة غير مشروطة لا تتقيد بأية واقعة من الوقائع الأرضية » (٢) . وتيبار يشعر بأنه يشارك فى حياة العالم . ومذهبه قد جعل من الانسان القمة المزدهرة السامية لتطور المادة . فالطبيعة بالنسبة له ولماركس أيضا هى «الجسد غير العضوى للانسان»(٣) . أما الانسان بالنسبة له ولماركس كذلك « فليس فقط مجرد كائن عضوى » (٤) ، بل هو « المخلوق النشيط فى الطبيعة » ، والوجود الواعى الحر الذى يواصل عملية الخلق .

ومن هنا كان تمجيد تيبار للمادة : « المادة هى البهجة فى الطبيعة ، هى الاتصال المنتشى ، هى الجهد الذى يمنح الحياة ، هى بهجة النمو : انها هى ما يجذب ، وما يجدد ، وما يوحد ، وما يزهر ، بها نتغذى ونرتفع ونرتبط بما حولنا وبها تغزونا الحياة » (الجزء الرابع ، ص ١١٢) .

ومن هنا أيضا كان تمجيده للفعل . فتيبار كان من أشد أنصار حركة «القساوسة العمال» . وفيما كتبه أخيرا فى مارس عام ١٩٥٥، بضعة أيام قبل وفاته ، تحت عنوان : « البحث والعمل والعبادة » كان يقترح فى دائرة البحث العلمى انشاء مؤسسة مماثلة لمؤسسة « القساوسة العمال » (٥) .

---

(١) خطاب بتاريخ ٤ يونيه ١٩٣٥ (نقلا عن كونيو ، ص ١٨٠) .
(٢) تيبار نص منشور فى مجلة « تاليفات » (عدد أكتوبر ١٩٥٧) ، ص ٧٨ .
(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، الفصل الخاص بالعمل المقترب ، ص ٥٦ .
(٤) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، مطابع كوست ، الجزء السادس ، ص ٧٨
(٥) أنظر خطابات جديدة أثناء الرحلة ، ص ١٩٢

وهذا هو ما يعيبه عليه لويس ساليرون : « ان المغامرة التى قام بها تيبيار دى شاردان كانت نفس مغامرة « القساوسة العمال » . فقد زج بنفسه فى كتلة الماديين تماما على النحو الذى زج به القساوسة العمال أنفسهم فى كتلة الذين يؤمنون بالنزعة الانسانية . والماركسية هى التى ستخرج ظافرة من هاتين المغامرتين » (١) .

لكن هذا أسوأ تعبير يمكن أن نعبر به عن المشكلة . لأنه ليس ثمة مجال للحديث عن غالب ومغلوب فى المناقشة بين المسيحيين وغيرهم لتحقيق انسانية الانسان الكلى . ولأن المنتصر الوحيد هى الانسانية أو بتعبير أفضل ، هو الانسان .

وتستطيع الماركسية فى حوارها مع الأب تيبيار أن تتقدم خطوة أخرى ، وذلك فى الميدان الأخلاقى الذى ينتج عن هذا التصور لديالكتيك الطبيعة . فتيبيار لم يدرس الماضى أبدا الا تحت تأثير الرغبة الملحة فى الكشف عن معنى الحياة . فقد كتب فى ختام كتابه « رؤية الماضى » : « ستكون هناك فرصة للسير سيرا كاملا نحو الأمام ، نحو تقدم لا يعرف لذاته حدودا ، وسيدرك الانسان أخيرا الحديث الهام الذى كانت تهمس اليه الأطلال والحفريات والرفات : فلا شىء يوازى متاعب البحث عن كشف وجوده الا ما لم يشهد الوجود أبدا . والاكتشاف الوحيد الجدير بمجهودنا هو أن نشيد بالمستقبل » (الجزء الثالث ، ص ٢٦٩) .

ان الانسان بوصفه الجبهة السائرة لموجة الحياة الكبرى « يقبض بين يديه على ثروات الكون وستديرون له وجوهكم متجهين الى شمس كبيرة مشرقة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) .

وأول ما تعلمنا اياه هذه الأخلاق هو مسئولية الانسان . والرسالة التى تلقيها عليه حركة الماضى أن يصل فى خلقه الى أبعد مما وصل اليه ، وذلك بالفكر والعمل : أن يعمل أكثر ليكتسب وجوده معنى أغنى (الجزء الأول ، ص ٢٧٧) .

وثانى ما تعلمه ايانا هذه الأخلاق أن عملية الخلق هذه ليست من عمل فرد واحد . فالانسان عندما اكتسب الوعى والتفكير اكتسب القدرة على أن ينظر الى العالم نظرة شمولية ، وأن يكون حاضرا فى العالم ككل ، وليس فقط أمام هذه النقطة المحددة التى يتقيد فيها الحيوان بالحاجات والغرائز .

---

(١) النص المذكور ، ص ٢٣

وقد أصبحت هذه الوحدة للعالم واقعا تكنوقراطيا • وذلك لأن التقدم التكنوقراطي قد زود الأرض كلها بشبكة من المشروعات الانسانية المترابطة ترابطا وثيقا • ومصير كل منا أصبحت تقرره كل بقعة في العالم •

ان تلك الوحدة الموضوعية هي الأساس في وحدة روحية من شأنها أن تقضي على كل اتجاه نحو العزلة : « فالحريات الفردية لا نستطيع تصورها الا اذا بلغت أقصى مداها من خلال ترابطها المتبادل » (الجزء الثالث ، ص ٣٢١) • وبدلا من أن يضع تيبار الفرد في مواجهة المجموع ذهب الى أن الفرد لا تزدهر شخصيته الا من خلال الجهد الجماعي ، ووفقا لتعبير مألوف لديه ، الا من خلال « الوحدة المتباينة » • ولهذا فهو يضع في المرتبة الأولى الفضائل : « الشعور بالكل والانفعال بسلطانه » • (الجزء الثالث ، ص ١٩٥) •

ونحن نلتقي عند تيبار بالمبدأين الأساسين في الأخلاق الماركسية وهما : الشعور بالمسئولية والفكرة التي تقول بأن الفردانية هي ألد أعداء الفرد • وذلك لأن شخصية الفرد لا تستطيع أن تزدهر الا بالتحرر الجماعي • والماركسيون سيتبنون عن طيب خاطر تلك العبارة التي قالها تيبار : « لا وجود للحب الا في النمو المشترك وفي أحضان مستقبل واحد » (الجزء الثالث ، ص ١٩٣) •

وتيبار يرفض كل الأخلاق التي تقوم على النية ويذهب أصحابها فيها الى أن « قيمة الفعل الانساني وقيمته الوحيدة قائمة في النية التي تقترن بالفعل » (الجزء الرابع ، ص ٣٦) • أما ثقته بالنتائج التي تترتب على الفعل فلا حدود لها • وتقوم الأخلاق التي يقول بها على اليقين بأننا نتجه الى أبعد من الانسان الحالي « ونسير الى الأمام نحو نقطة فاصلة جديدة » (الجزء الأول ، ص ٢٧٩) • وهذه النقطة الجديدة الفاصلة التي يسميها بالنقطة الأخيرة (النقطة أوميجا) ، سنبلغها ـ في تقديره ـ بفضل التقاء ثلاثة مجهودات رئيسية : تنظيم البحث العلمي الكوكبي ، توجيه هذا البحث في خدمة الانسان وواقعه واحتياجاته والمزاوجة بين العلم والدين •

ويصف الأب تيبار دى شاردان « النقطة الأخيرة (أوميجا) على هذا النحو : « أرض تتزايد احتياجاتها دائما ، ومنافع معلقة أبدا ، سوف يجدان مخرجهما الحيوي في تعميق كل شيء وتجربته والامتداد به ، أرض تبتلع فيها التلسكوبات الضخمة وآلات تحطيم الذرة أموالا طائلة وتثير

من الاعجاب التلقائى أكثر مما تثيره القنابل والمدافع ، أرض لا تكون فقط مسرحا للجيوش المحتشدة التى يمدها الباحثون بآرائهم بل لرجل الشارع • وستصبح مشكلة اليوم كامنة فى كشف النقاب عن سر جديد وقدرة جديدة كشفنا عنهما فى الجسيمات والنجوم والمادة المركبة • أرض سنبذل حياتنا من أجلها لأنها ستكون ـ كما يحدث ذلك فعلا الآن ـ أرضا للمعرفة والكينونة لا للملكية » (الجزء الأول ، ص ٣١١) •

ولا يخلو الأمر من فائدة اذا أظهرنا التشابه القائم بين هذه النقطة « أوميجا » عند تيبار وتعريف ماركس ولينين للشيوعية : « تبدأ مملكة الحرية فقط حيث ينتهى العمل الذى تفرضه الحاجة وتمليه الغايات الخارجية ، وبالتالى ، فهى من حيث طبيعة الاشياء ، أبعد من دائرة الانتاج المادى بالمعنى الدقيق ••• أبعد من الانتاج المادى حيث تشرع مملكة الضرورة فى انماء القوة البشرية التى هى غاية فى ذاتها ، لكن هذه المملكة الحقيقية للحرية ليس فى وسعها أن تزدهر ، بالرغم من ذلك ، الا على مملكة الضرورة هذه باعتبار أنها تمثل قاعدتها » (١) • ويبين لنا ماركس فى مخطوطات عام ١٨٤٤ أن التغلب على الاغتراب يخلق نظاما اجتماعيا يتحدد الانسان فيه بكينونته وليس بما يملكه » (٢) •

وهكذا فان الفيلسوف الماركسى والأب تيبار دى شاردان يسيران فى طريق واحد ابتداء من تاريخ الذرة الى تاريخ الانسان ، ومن ديالكتيك الطبيعة الى علم الأخلاق ، ثم يفترقان بعد هذا • فينفصل الماركسى عن الأب تيبار لا كما ينفصل خصمان بل كمستكشفين واجها سويا مغامرات مشتركة واتجها الى تسلق قمة واحدة ، ولكن من سفحين متقابلين •

٤ ـ تيبار دى شاردان والماركسية

عندما نحاول تحديد وضع تيبار دى شاردان بالنسبة الى الماركسية ـ وهى المواجهة التى تفرض نفسها بجلاء بحيث أن جميع المفسرين تقريبا لأعمال هذا الفيلسوف ، بحسن أو بسوء نية ، قاموا بعملية التقريب بينهما ـ علينا أن نتفادى خطأين : الأول يتمثل فى ضم تيبار الى الماركسية بحيث لا نرى فى تفكيره سوى ماركسية ناقصة ومتهافته ، والثانى يتمثل فى أن ننظر الى فكر الأب على أنه تجاوز الماركسية وأدخلها فى دائرة

---

(١) ماركس : رأس المال ، طبعة كوست ، الجزء الرابع عشر ، ص ١١٤

(٢) أنظر : الأعمال الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٦ ، ص ٥٤

النظرات المسيحيه ، وبهذا يكون تيبار قــد فعل بالماركسية ما قام به القديس توما بالنسبة الى المذهب الأرسطاطالى • فالحق أننا أمام فكر طريف حاول فيه العــالم والكاهن أن يكونا شخصا واحد • وقـد كان المطمع الرئيسى الذى استهدفه الأب تيبار أن يلتقط أكثر قوى عصرنا حيوية ويقوم بادخالها فى المسيحية• وهذه القوة هى قوة العلم وقوة بناء الانسان للمستقبل • وهذا المشروع يعيد الى ذاكرتنا بعض المحاولات الكاثوليكية التى قامت فى عصر النهضة لالتقاط الحركات الانسانية ، مثل محاولة الكاردينال « بللارمان » (وهو يسوعى مثل الأب تيبار) ، على سبيل المثال ، فى كتابه « صعود النفس نحو الله على سلم المخلوقات » ، أو أيضا محاولة « بيك دى ميراندول » فى رسالته عن « عظمة الانسان » •

وفى مشروع كهذا استهدف فيه صاحبه أن يتجاوز طموح نيتشه فى قوله بتعدى الانسان لنفسه ، والارادة الماركسية فى قولها بتغيير وجه العالم والانسان نفسه اضطر الأب تيبار دى شاردان الى أن يضيف الى الماركسية التى كانت معرفته بها ضئيلة ومشوهة بعض المحاور الفكرية الرئيسية ، وبخاصة فكرة ديالكتيك الطبيعة وفكرة النزعة الانسانيــة المتفائلة الغازية •

وأوجه الشبه العميقة بينه وبين الماركسية ترجع الى تفسير بسيط• فتيبار كان يسعى الى التعبير عن رؤية موضوعية وساذجة للانسانية (من مجموعها وفى ارتباطاتها مع الكون) باعتبارها « ظاهرة » (١) • وهــذا ما سبق لانجلز أن عنى به ، اذ أراد أن يقدم لوحة شــاملة لتسلسل الطبيعة ••• من خلال الوقائع التى يمدنا بها العلم التجريبى للطبيعة نفسها (٢) • ويضيف انجلز الى هذا النص ، وبنفس العناية بالموضوعية وبالسذاجة اللتين نلتقى بهما عند الأب تيبار ، قوله : « دون أية اضافة خاصة ، أى دون حكم مسبق ميتافيزيقى أولى » • فهنا وهناك : عند انجلز وعند تيبار ، نلتقى اذن بنفس الرغبة فى أخذ العلم مأخذ الجد ، الأمر الذى انتهى بهما الى نتائج متقاربة •

هل معنى هذا أن الأب تيبار دى شاردان ماركسى ؟ كلا ثم كلا • فالخلاف واضح بينه وبين الماركسيين • أولا من حيث المنهج ، فان الأب تيبار يدافع عن نفسه دائما بقوله انه لا يزاول الفلسفة • فهو يضع العلم

---

(١) تيباردى شاردان : التحول الروحى فى الكون ١٩٢٥

(٢) انجلز : لزدفيج نيورباخ (دراسات فلسفية) المطابع الجماعية ، ص ٤٧ •

فى مقابل « الميتافيزيقا » • ومن استعماله لهذه الكلمة الأخيرة غالبا ما كان يستعملها بالمعنى الذى كان الوضعيون يستعملونهـا فيـه • ولهذا فان الفلسفة التى يمكن أن نجدها عنده لا يمكن الا أن تكون فلسفة متضمنة » فحسب ، وذلك لأنه يخلط بين قوانين ديالكتيك تستعمل استعمالا تلقائيا (وغالبا بتوفيق كبير جدا) مع قوانين هذا العلم الخاص أو ذاك •

ومن ناحية الغاية التى يسـعى اليه كل منهما ، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأب تيبار يكتفى باضافة « وصـلة » ـ على نحو ما ـ الى ديالكتيك الطبيعة للامتداد بالحركة الكونيـة حتى يسـتخرج منها اله المسيحية • فالحق أنه لا يكتشف الله فقط فى نهاية حركة الديالكتيك بل يراه عند مصدر كل حركة • اذ أن هناك نداء من أعلى موجها الى العالم يدعوه اليه • ونحن نتفق تماما فى هذه النقطة مع التفسير الذى تقدمت به مدام « بارتيليمى ـ مادول » : « هل يعنى هـذا أنه يكفى عنـد الأب تيبار أن نضيف اله المسيحية الى الماركسية ، وأن الماركسية تمثل عنده بداية منحنى ينبغى اكماله ؟ سيكون فى هذا انكار لطبيعة فكر تأليفى حقيقى ، وانكار للرسالة التى تفرضها الحلقة الأخيرة فيه • اذ أن العناصر الداخلة فى كل فكر تأليفى تخضع الى تحول يجعلها قابلة للاحتواء فى الكل • وفى كل تطور تحدد الحلقة الأخيرة فيـه طبيعة المنحنى الذى تقف عنده » (١) •

ان التصور الصوفى للوجود المتعالى الالهى الذى نجده عند الأب تيبار غريب على الماركسية •

وكانت معرفة تيبار بالماركسية محدودة ومشـوهة • والاشارات التى يشير بها اليها فى مؤلفاته تعطينا صورة كاريكاتورية لها : عندما يكتب أن الماركسية « تخدع الانسان فى مستقبله » أو أيضا عندما يوجه اليها النقد بقوله ان ازدهار الانسانية عندها لم يكن الا من خلال تراكم أعمال الانسان وانتاجه ، ولم يكن نتيجة لاثراء كيانه الذاتى » (الجزء الأول ، ص ٢٩٠) • فيبدو تماما من هذه الاشارات وأمثالها أن الأب يجهل روح الماركسية ونصوصها الرئيسية أيضا : فقد تصور أن الماركسية بصفة خاصة قد لوحت للبشرية بسعادة قائمة على العلم والتقنية وقائمة على امتداد آلى للتاريخ • وبهذا أنكرت نوعية الانسان وعقله •

---

(١) مارلين بارتيليمى مادول : حكم تيبار على الماركسـية ـ مقال ظهر فى مجـلة « شواهد مسيحية » ، عدد ٥ ديسمبر ١٩٥٨ •

ومن هنا نستطيع أن نستخلص موقفه من الماركسية . فقد كتب يقول : « ان ما يجعل الماركسية على جانب من القوة التى تتيح لها الانتشار بسرعة هو احتكارها (غير المشروع) لمفهوم التطور (تطور النوع فى معناه الانسانى) » . (خطاب فى ٢٥ ابريل ١٩٥٤) . ثم يستخلص من هذا النتيجة التالية : ان الوسيلة الوحيدة للتغلب على الشيوعية هو أن نقدم المسيح كما يجب أن يكون ، لا على أنه أفيون (أو مسكن) بل كمحرك جوهرى (ضرورى) للتحول الروحى فى الكون ، الأمر الذى لا يمكن أن يكتمل بصـــورة فعالة الا فى عـــالم مفتوح » (خطاب فى ١٤ أكتوبر ١٩٥٢) (١) .

وكان دفاعه الدينى يمثل جهدا للاضطلاع بمسئولية جميع القيم البشرية وبخاصة قيم العلم والعمل . وقد صور الدكتور شوكار تصويرا صحيحا الأهداف الأساسية للأب تيبار عندما رأى فى أعماله « نموذجا للدفاع الدينى الحديث » . وعرفه على هذا النحو : « انه لدفاع دينى سليم للغاية أن نبين للمادى كل نتائج فلسفته المادية ، باعتبار أنها نتائج تفتح نافذة على الايمان ، وذلك بدلا من أن نؤكد له أن فلسفته ستكون حتما ناقصة لمجرد كونها مادية » (٢) .

والحق أننا نجد فى هذا التعريف الفكرة التى أوحت الى تيبار بمذهبه التأليفى . فمذهبه يشـبه مذهب موريس بلوندل وفى الوقت نفســه يتعارض معه . فهو يشبهه من ناحية أنـه يستخدم نفس منهج المحايثة ليجعل مطلب التعالى ينبثق من تطور الفعل الذاتى عند الانسان . لكنه يختلف عنه تماما من حيث أن بلوندل ــ كما قال عنه تيبار ــ لم يكن لديه « الحس الكونى » قد تخلص فى عجلة ــ وفى حدود صفحات معدودات من مهمة العلم . وبالرغم من أنه قد أشار الى حركة استوحت فكرتها من ليبنتز وبشرت بعمل تيبار الا أنه لم ينتفع كثيرا من معطيات العلم فى تأليفه الفلسفى . وبصفة خاصة فان « بلوندل لكى يقيم دليله على الوجود المتعالى كان يبرز كثيرا عدم كفـاية ما فى الفعل ــ لو ترك لطبيعته ــ بالقياس الى ارادته الشاملة ، والفقر الذى يطبع كل مستويات الوجود ..

---

(١) خطابات وردت فى كتاب كونيو ، ص ٤٤٨

(٢) د. شوكار : هل يقضى العلم على الدين ؟ (دائرة المعارف الكاثوليكية للقرن العشرين ، نيار ، ١٩٥٨ ص ١٢٤) .

أما تيبار فقد آثر أن يبرز الشروط الموضوعية التى تؤدى الى تمام حركة تطورية تحولية ، تحمل فى ذاتها دلالات كثيرة » (١) .

وقد عبر الأب تيبار تعبيرا قويا عن هذا الاتجاه فى تصوره « للنقطة « الأخيرة » أو « للنقطة أوميجا » : « لقد تغلغلت بعمق الأفكار الآتية : ان تقدم الكون ، وبصفة خاصة تقدم الكون الانسانى ليس تحديا لله ، وليس تبديدا لطاقات هو مصدرها فنبا . ان كل تقدم يحصـــل عليه الانسان يؤدى الى تحقيق درجة أكبر من وحدة الانسانية التى تصبح بهذا أكثر وعيا بقوتها وأكثر سيطرة عليها ، وبهذا أيضا يصبح الخلق الالهى أكثر جمالا ، ويصبح اعجابنا به تماما ، ومن تم سيجد المسيح ـ تلبية لدواعى صـــوفية ـ ميدانا جديرا ببعثه من جديد » (الجزء الرابع ، ص ١٩٩) .

وفى هذا الديالكتيك المادى الذى ينطوى على انبثاق صوفى يشيد تيبار فى اعجاب كبير بالمادة ، «بالمادة المقدسة» كما يدعوها (الجزء الرابع ، ص ١٢١) : « أيتها المادة الأخاذه القوية ، أنت يا من تهدهدين الانسان وفى الوقت نفســه تشعرينه برجولته ... اننى أتمســح فى مسوحك القوية . لقد مرت فضــائل المسيح بك . فاجذبينى اليك بما لديك من جاذبية . وأفيضى على من رحيقك . واملئينى من عزمك قوة . وحررينى بما لديك من قدرة على الاقتلاع . وأخيرا ، اجعلى منى انسانا الهيا بكل ما أوتيت » (الجزء الرابع ، ص ١٢٩) .

وتيبار يؤرقه اتهامه بالمادية على طريقة الوضعيين : « مازلنا نقرأ فى كتب حديثه أن نظرية التطور مقضى عليها لأنهـــا تؤكد أن الأكثر يخرج من الأقل . فليتركوننا وشأننا مرة واحدة » (الجزء الثالث ، ص ١٨٠) . وتيبار يدافع عن نفسه أولا على المستوى العلمى فيقول : « فى داخل العالم المحسوس نجد أن الكائن الذى له نصيب أكثر من الوعى يلى بانتظام الكائن الأقل وعيا . فمن الناحيتين التاريخية والعلمية نجد أن الأكثر يفترض وجود الأقل . وهكذا الحال فى العقل والمادة اللذين ننظر اليهما عادة على أنهما يمثلان عالمين متعارضين لا صلة مطلقا لأحدهما بالآخر ، فانهما ليسا الا قطبين يصل بينهما تيبار » (الجزء الثالث ، ص ١٨٦) . لكنه لم يستخدم الديالكتيك الذى لجأ اليه فى بحثه استخداما

(١) كريستان دار سياك : من بلوندل الى تيبار ، مقال فى مجلة ارشيف الفلسفة ، عدد ابريل ـ يونيه ١٩٥٨ ، ص ٣١٠

واعيا تماما . ولهذا فانه لم يستطيع أن يزن تماما كل تطوره الصاعد . وكل ما قدمه من تنازلات نحو التفسير الآلى دفع بـه الى الالتجاء نحو الوجود المتعالى . وقد عكس تيبيار فجأة نظام التفسير الذى قدمه ، فبدأ من تلك « النقطة أوميجا » ليجعل منها المحرك لكل تطور : « علينا أن نتصور المركز الكلى لتوحيد العالم ، من أجل أن يقوم حقا بوظيفته المحركة والجامعة المثبته) باعتبار أن له وجودا سابقا على وجود العالم ومتعاليا عليه » .

لكن كيف قابلت الكنيسة هذه المحاولة التى استهدفت الوصول الى السماء عن طريق الوصول بالأرض الى تمامها فى التطور ؟ لقد تحمس لهـا بعض الكاثوليكيين . فقد وقف الى جانب الأب تيبيار المونسنيور « برينودى سولاج » وهنأه لأنه برهن على أن التطور يتجه نحو الروح ولأنه بدأ عمله بافتراض وجود الله المتعالى كما أنه افترض وجوده فى نهاية الطريق أيضا » (١) . وقد مدحه أيضا الأب « هنرى دولوباك » . « انه أيقظ الأحياء ، أفضل من هذا ، انه أثار الحيـاة نفسها » (٢) . وقدم عمله الدكتور شوكار على أنه نموذج للدفاع الحديث عن الدين (٣) . وتحدث عنه « كلود تريمونتا » فى كتابه : « مقدمة الى فكر تيبيار دى شاردان » باعتبار أن تيبيار « اكتشف نموذجا جديدا للقديسين » (٤) .

وبالرغم من هذا فقد قوبل تصور تيبيار دى شـاردان للروحانية بحذر كبير جدا من جانب الكنيسة الكاثوليكية ونظامها .

فقد أصدر اليه المشرفون اليسوعيون عام ١٩٢٦ أمرا بايقـاف دروسه التى كان يلقيها فى المعهد الكاثوليكى . وفى عام ١٩٢٧ رفضت روما أن تأذن له بطبع كتابه « الوسط الالهى » . وفى عام ١٩٣٣ أصدرت روما أوامرهـا اليه بأن يتخلى عن كل وظيفة له فى باريس . وفى عام ١٩٣٨ منع من نشر كتابه « الطاقة الانسانية » . وفى ابريل عام ١٩٤١ صدر كتابه الرئيسى « الظاهرة الانسانية » باهداء وجهه الى روما . وفى ٦ أغسطس عام ١٩٤٤ وصل الى علمه أن كتابه رفضته الرقابه ، وأنه لن يظهر الا بعد وفاتـه . وفى سبتمبر ١٩٤٧ قدم اليه النصـح بعدم الكتابة فى الفلسفة . وفى عام ١٩٤٨ منع من قبول الكرسى الذى كان قد

(١) لتمجيد الدين ـ مقال نشر فى تقويم الأدب الكنسى ، عدد ٢ ابريل ، يولية ، ١٩٤٧ .

(٢) مغارنات ، ١٩٤٩ ، ص ٩٨

(٣) المقال المشار اليه سابقا ، ص ٩٣

(٤) ص ١٠٧

عرض عليه فى « الكوليج دى فرانس » . وفى يونية ١٩٥٠ منعت الرقابة ظهور كتابه « المجموعة الحيوانية الانسانية » . وفى عام ١٩٥٥ منع من المشاركة فى المؤتمر الدولى للحفريات . وتتابعت بعد هذا وطوال حياته كلها سلسلة منعه من وسائل التعبير عن فكره . وباستثناء بعض المقالات العلمية الدقيقة ، ظلت أعماله حتى وفاته غير معروفة الا من خلال شذرات مكتوبة على الآلة الكاتبه يتداولها الناس سرا .

وقد صـــدر فى ٦ ديسمبر عام ١٩٥٧ قرار من الكرسى البابوى (نشر بعد هذا فى عدد أغسطس عام ١٩٥٨ من مجلة « اليسوعيين فى مونتريال « المسماه بالعلاقات ») يقضى بالآتى : « ينبغى سحب كتب الأب اليسوعى تييار دى شاردان من مكتبات الحلقات الدراسية والمعاهد الدينية ولا يجوز عرضها للبيع فى المكتبات الكاثوليكيه كما لا ينبغى ترجمتها الى لغات أخرى » .

والمآخذ التى وجهها اليه الكاثوليك متعددة .

ففيما يتصل بالله والخلق . أخذ عليه القس « لويس كونيه » عام ١٩٥٢ فى كتابه عن « الأب تييار دى شاردان والفكر المعاصر » أنه أكد أن عملية الخلق كانت قسرا ولم تكن نتيجة فعل الهى حر .

وقد نتج عن هذا ـ كما يقول القس كونيه (ص ١٤٦) أن « الأب تييار لم يعرف كيف يجعل فى فكره التأليفى مكانا لذلك العنصر الممكن وهو الخطأ ، ولا لذلك العنصر فوق الطبيعى وهو النعمة » (١) .

وعن الوجود المتعالى ، كتب الأب « بوزيو » عضو جمعية « شركة المسيح » مقالا فى مجلة « الآداب الكاثوليكية » عدد ١٧ ديسمبر ١٩٥٥ ، وأعادت نشره جريدة الفاتيكان وهى « أوبزفاتير روما » ، والمجلة الفرنسية «الوثائق الكاثوليكية » . وقد ذهب فى هذا المقال الى أن المنافذ المفتوحة على الوجود المتعالى فى أعمال الأب تييار ليست الا تنـازلات لفظية ، ثم تساءل عما اذا كان الأب قد أقام فاصلا دقيقا بين المادة والروح .

وعن الخطيئة الأولى ، يلاحظ الأب « بوزيو » أن الشر يبدو عند تييار على أنه تعبير عن الانتظام والتفكك والعزلة ، ولا يبدو أبدا على أنه خطيئة بالمعنى الحقيقى ، أو على أنه ثورة من جانب الانسان فى وجه الله .

(١) وقد وجه اليه نفس اللوم المونسنيور « شارل جوزنيه » فى مقاله عن « الوسط الالهى » الذى نشر فى مجلة « الجديد والقديم » عدد يوليو ـ سبتمبر ١٩٥٨ ، ص ١٩٩

والحق أنه من خلال هذه الاعتراضات يبدو أن ثمة معارضة تامة ضد تصور تييار للروحانية • والأب المحترم تيبار قد وضع المسألة بوضوح على النحو التالى : « ما السبيل الى التوفيق بن ما ورد فى الانجيل عن الفداء بواسطة الصليب وفكرة خلاص العالم من خلال تعاون مثمر فى بناء الكون ؟ » (١) •

والأب تيبار دى شاردان كان واعيا تماما بالروافد العميقة التى كانت تغذى العداء الذى سيصطدم به • ففى عام ١٩٥١ كتب معلقا على المناقشات التى دارت فى أسبوع المثقفين الكاثوليك حول محور الأمل فقال : « لقد أظهر « أسبوع » هذا العام كيف أن هناك فى الوقت الحاضر نوعان من المسيحية يعارض كل منهما الآخر : مسيحية تقوم على احتقار العالم (وهى مسيحية الهروب) ومسيحية تقوم على التجاوز (أو التطور) (٢) • والذى يجب علينا أن نعرفه هو ما اذا كانت الكنيسة ستقبل أو ترفض النزعة الانسانية المناضلة فى عصرنا ، اذا كانت ستتبنى الآمال الصاعدة للانسانية أم أنها ستتخلى عنها •

وقد حاول الأب تيبار أن يتفادى اتهامات المؤمنين عندما قال بنفسه : «لقد جعلت المسيحية من البعض منا خونة ومزيفين • ذلك هو ما لا نستطيع أن نغفره لها » (الجزء الرابع ، ص ٦٠) •

ورفضت الكنيسة الرسمية قبول أية اجابة أراد هو أن يعطيها ليبرر موقفه •

ووجه ضد تيبار هذه الاعتراضات نفسها أصحاب ايديولوجيات الانحلال واليأس • وأجابوه عن طريق اقامة معارضة صارمة • من نوع المعارضة التى وردت فى رواية دستيوفسكى المسماة « أسطورة المفتش الكبير » بين الحرية والسعادة ، وبين روح الأرض وخبزها من ناحية وروح السماء وخبزها من ناحية ثانية • أى أنهم أقاموا معارضة صارمة ضد كل ما كان يحلم تيبار بالتوحيد بينه فى تركيب واحد وفى فعل واحد •

لكن هذه المعارضة هى التى أتاحت تحديد وضع الماركسيين بالنسبة الى أعمال تيبار بطريقة أفضل •

فهناك تعارض تام بين تيبار والماركسية لسببين جوهريين :

---

(١) المرجع المشار اليه سابقا ، ص ٤٨ ــ ٤٩
(٢) رسالة بتاريخ ٢ يونيه ١٩٥١ (نقلا عن كوينو ، ص ٣١٦) •

١ ـ فقد أدى بـه تجاهله لنوعية المجتمع الى معالجـة المســـائل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية معالجة عالم الأحياء لها ، دون أن يلقى اهتماما ما بواقع الطبقات الاجتماعية وبصراعها • وقد قاده هذا الى أن يتبنى فى الحلول التى قدمها للمشـــاكل السياسية الواقعية وجهة نظر الاشتراكية الطوباوية ، وأن ينظر الى المسيحية نظرة صافية مجردة ، وعزلها عن علاقاتها بالديالكتيك الواقعى للتاريخ • وبالرغم من هذا فان ما حظيت به أعماله من ترحيب ، وما وجه اليه من نقد في الرسالة العامة التى وجهها البابا وهى الرسالة المسماة « الجنس البشرى » قـــد كشف عن نقط اللقاء العميقة (ان لم يكن أكثر) بين الحيـاة الروحية والحياة الاجتماعية •

٢ ـ وترتب على هذا أن الاب تيبار وهو صاحب فكر ديالكتيكى بطبيعته من حيث صلته العميقه بحركة العلم لم يشعر شعورا واضحا بهذا الديالكتيك • الأمر الذى ظهر فى صورة ثغرتين رئيسيتين فى تفكيره هما:

(أ) فهو لم يقم بتحليل لظاهرة الاغتراب لأنه لم يشعر بثقلهـــا الاجتماعى فى نظام اقتصـــادى يقوم على المســـاومة ويفسد كل العلاقات الانسانية عندما يتجه الى النظر الى الانسان على أنه موضوع أو شىء والى تعريفه عن طريق مقولات الملكيه لا الكينونة •

(ب) لم يدل بدلوه فى تصوره النفى سواء فيما يتصل بتطور الطبيعة أو تطور التاريخ • فاذا كان على حق عندما كتب يقول ان العدم المطلق تصور فارغ تماما ، وهو ليس فكرة بل شبه فكرة (١) » ، الا أنه عندما وحد بين العدم الحقيقى وهو العدم الفزيائى (٢) ، والعدم الخالص ، أصبح عاجزا عن تصور صيرورة الطبيعة • ونظرا لأنـه لم يعترف فى الواقع بوجود ما أطلق عليه هيجل وماركس « القوة الهائلة للنفس » • ولم يقر بالدور الذى يلعبه « نفى النفى » ، فلم يعد فى اســـتطاعته لا أن يهتم اهتماما كافيا بالصيرورة (الأمر الذى اضطره للالنجاء الى فكرة « الدفعة الأولى » فى الحركة ، وهى الفكرة التى نلتقى بهـا عند قدماء الفلاســـفة الآليين) ولا بالاتجاه الصاعد للحركة (الأمر الذى اضطره للالتجاء ـ كما فعل قدماء الفلاسفة الغائيين ـ الى فكرة الجذب والى فكرة النداء الموجه من الطرف الأخير فى السلسلة ليفسر المراحل السابقة للحركة •

---

(١) الصراع ضد الكثرة ، ١٩١٧

(٢) نفس المرجع

لكن سيظل من الحق علينا أن نقول ان أعمال الأب تيبار دى شاردان بتلك الروح التفاؤلية المتغلغلة فيها والتى ظلت مصدر ايحاء لها ، باعترافها بأن نوعية الظاهرة الانسانية لا تؤدى مطلقا الى استبعاد المصدر التاريخى للعقل عند الانسـان ، بتوكيدها المستمر على الدور الذى يلعبه التاريـخ وبمعارضتها للاتجاه الفردانى الميؤوس عند مفكرى الانحلال · بهذا كله فان أعمال الأب تيبار تقدم لنـا حقلا لحوار خصب بين الفكر المسـيحى والماركسية · وذلك لأن هذا الحوار مع الأب تيبار لم يفسده فى نقطة بدئه تلك الاتجاهات التى كانت تدور فى عقل أصـحاب التيارات الجماعيـة المحافظة ، ولا ذلك الحذر من العلم من بهجة الحياة ·

رسالة موجهة من كلود كوينو
الى المؤلف
« أعمال الأب المحترم تيياردى شاردان والماركسية »

لقد قرأت بشغف الفصل الذى خصصته للأدب تيياردى شاردان. والتعارض بين الماركسية وفكر الأب تيبار واضح للعيان . لكنك استطعت نظرا لمعرفتك المستفيضة بفكر ماركس وانجلز أن تضيف ايضاحات مفيدة ، غنية بالنصوص التى اعتمدت عليها . ومن ناحية ثانية فان فكرتك الرئيسية تبدو لى صحيحة تماما . فهناك فى هذا المجال حقا عقبتان علينا تفاديهما : الأولى : « تتمثل فى ضم تيبار الى الماركسية بحيث لا نرى فى فكرة سوى ماركسية ناقصة ومتهافتة » والثانية « تتمثل فى أن ننظر الى فكر الأب على أنه فكر تجاوز الماركسية وأدخلهـا فى دائرة النظرات المسيحية » : فالماركسى والأب سارا معا فى طريق واحد ، ثم اختلفا بعد ذلك ؛ لا كما يختلف خصمان ؛ بل كما يختلف مكتشفان واجها مغامرات مشتركة فى الصعود الى قمة واحدة من سفحين متعارضين : « والحق أن المسألة بالنسبة الى تيبار كانت تفكيرا طريفا حاول فيه العالم والكاهن أن يكون شخصا واحدا » .

وبالنظر الى كل الأمانة التى تجلت فى عرضك لهذا الموضوع الدقيق، فاننى لا أريد أن أطيل معك النقاش حوله . فأنا لست أكثر تأكدا منك من أن الأب قد قرأ بتمعن النصوص الرئيسية للماركسية . وانى أوافقك أيضا فى أنه لم يحلل ظاهرة الاغتراب تحليلا واضحا (حقا ان الجماعية على نحو ما يتصورها ، وبناء تلك الروح الحقيقية التى يتحـدث عنهـا يتجهان الى محاربة اغتراب الانسان من خلال تصور صوفى للعمل والبحث؛ وينجحان فى تخليصه من عبودية المال ومن الفردانية والأنانية والتحجر ليؤدى هذا فى النهاية الى المحافظة على احترام الشخصية الانسانية) . وبالاضافة الى هذا فانه مما لا شك فيه أن عدم ايمانه بانحدار الجنس

البشرى من أصل واحد قد واجه اعتراضا من بعض العقول · وأنا لا أريد أن أدخل فى تفسيرات دقيقة حول « الرســالة العامة » حول « الجنس البشرى » التى استوحت مضمونها من أفكار أكثر تعقيدا مما بدا لك · لكنى أذكرك هنا فقط بأن الاعتقاد فى انحدار الجنس البشرى من أصل واحد ، من الناحية العلمية ؛ ينبغى أن لا يشكل مصدر ضيق للعالم باعتباره عالما · وذلك لأن العالم عن طريق القانون الذى يؤمن به فى محو أصول كل شىء ، لايستطيع أن يظفر بالفرد ؛ بل يسعى فقط الى المجموع وهو فى طريق التغير النشط ·

وبعد فانى لا أوافقك تماما على كل المآخذ التى وجهتها الى الأب تيبيار · وسأعالجها هنا واحدة بعد الآخر ·

(أ) فالأب فى رأيك لم يهتم « بنوعية الكائن فى كل درجة من درجات تعقيده » ولا بالتغير الكيفى الذى يتم فى الانتقال من درجة الى أخرى » · ولم « يبين بقوة عتبات التطور ونقط التحول التى يتم بها مرور المادة فى مراحل تطورها المختلفة من وجودها الكمى الى الكيفى ·

وانى لأسمح لنفسى أن أشهد ببساطة وفى وضوح كاملين بأن هذا غير صحيح · حقا ان الأب واحدى الاتجاه وظل طيلة حياته شــــديد الحساسية بالنسبة الى الوحدة والى ظاهرة الاتصال بين الكائنات · لكن فكرة العتبات ونقط التحول فكرة ابتدعها تيبيار تماما ، وهذه النقط هى تلك التى يصل فيها الكائن الى خصائص جديدة لم يكن فى امكاننا أن نتبينها حتى الآن · وقد أطلق تيبيار على أحد كتبه الصغيرة اسم « الاتحاد الخلاق » · لأنه يذهب الى أن درجة عليا من الاتحاد (أى من التعقيد) فى الكائن انما تعنى بالدقة خلقا ، وتأليفا جديدا من شأنه أن يؤدى الى تغيير فى العناصر المكونة للكائن ·

(ب) ولقد أعلنت فى مناسبة أخرى أن تيبيار شأنه فى ذلك شأن بعض الماديين الآليين الذين اتجهوا الى ارجاع كل العلوم ومنها علم النفس الى علم واحد هو علم الميكانيكا قد استبدل بفكرة التأليف النوعى الذى يعمل حسابا للنوعية الخاصة بكل علم على حدة فكرة وجود « علم حياة شامل » وجعل المقولات الخاصة بهذا العلم تمتد فتنطبق على كافة العلوم الأخرى ·

وفى هذا النقد سأكون فى اجابتى عنه أكثر حيطة · اذ أننا

لا نستطيع أن ننكر أنه يوجد علم حياة شامل فى فكر الأب تيبار ، حيث أن الأب اتجه الى علوم الحياة ، ولم يتجه الى العلوم الفزيائية ـ الرياضية . ولأنه اذا كان يعترف بفضل علم « الرياضيات الشاملة » فى تخليصنا من تصورات رجل الشارع ، الا أنه كان دائم الحذر منهـا لأن المبـالغة فى الاهتمام بهذا العلم قد أدت اما الى ميتافيزيقا استنباطية من نوع الفلسفة الاسبينوزية ، واما الى مذهب وضعى من نوع فلسفة برنشفيج . أما علم الحياة فله هذه الميزة الكبرى أنه يقع على الحدود بين ميدانين : ميدان اللاعضوى وميدان العضوى من ناحية ، وميدان العضوى وميدان النفسى من ناحية ثانية ؛ ويسمح بدراسة تحولات الظاهرة عن قرب . وقد ظهرت نظرية التطور ، تلك النظرية التى غزت كافة فروع العلم كله ؛ باعتبارها من نتاج علم الحياة ونظريات التحول .

(جـ) ومن نقدك الثانى نصـل الى النقد الآتى حيث يقول : « هذه الزاوية البيولوجية الصرفة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهذا الاقلال من نوعية المجتمع وقوانينه هما أهم نقط الضعف التى تعتور دراسات الأب تيبار فى هذا الميدان » .

ومن الطبيعى أنك كنت ستتجه الى ابراز نوعية المجتمع ، مادام ماركس جعل من الصراع بين الطبقات المحرك للتاريخ الانسانى ،وهذه الفكرة بوسعنا أيضا أن نترجمها فى ألفاظ مسيحية . وأنا أعترف لك عن طيب خاطر بأن الأب تيبار (وهو فى هذا يختلف مع الأب فيسار) لم يقر بالدرجة الكافية نوعية التاريخ الانسانى ، بالرغم من تلك الفقرة الجميلة التى وردت فى كتابه الظاهرة الانسانية (١) ؛ وهى فقرة لها بعض الرنين الماركسى ، بالمعنى الواسع جدا لهذه الكلمة الأخيرة . ومن الحق أيضا أن أقول معك بأن الأب قد أبرز الطابع البيولوجى للوقائع الاجتماعية ، وبصفة خاصة : للظواهر الثقافية التى شاء أن يجد فيها ــ من خلال الفكر الواعى ــ مجرد امتداد لمسار التطور النوعى . لكن اذا كان الأب تيبار قد أصر على الطبيعة البيولوجية للوقائع الاجتماعية (بصرف النظر عن أن هنـاك فعلا علما للاجتماع الحيوانى) فانه قد فعل هذا كرد فعل ضد نزعة انسانية ذات طابع كوني ، تحاول أن تحافظ على الانسان المجرد منعزلا انعزالا تاما فى مواجهة الطبيعة . وهو يضع المجال الحيوى (مجال الحياة غير الواعية) فى مقابل المجال العقلى (مجال الحياة الواعية) بل انه يميز فى داخل هذا

---

(١) طبعة دى سى ص ٢٣٦ وما يليها

المجال الأخير بين ثلاث نماذج من التفكير : التفكير من الدرجة الأولى (وهو التفكير الفردى فى داخل نطاق الذرة) • والتفكير من الدرجة الثانية (وهو التفكير الجمعى الذى يهيئ الطريق لظهور مرحلة ما بعد الانسان) ، والتفكير من الدرجة الثالثة (وهو تفكير الله وهو باطن داخل العقل الانسانى) •

(د) عندما يؤكد الأب تيبار أولوية ما هو نفسانى وما هو فكر بالنسبة الى النسيج الكونى كله ، ويختار هذا الجانب من أول طريقه : فانك تعلق على هذا بقولك : « المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمى لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة » • ثم تضيف بعد هذا بقليل : « وادخال الأب تيبار لتلك القوة غير المرئية ذات الطبيعة النفسية فى ختام تحليله لديالكتيكى لا ينهم فقط بالمجانية وأنه غير غير ذى موضوع ، بل يتناقض مع الفرض الذى مارسه (بحق كما رأينا) وهو أن لا يسلم بانتاج الا بما يكون فى داخل معمل تاريخ الحياة • هل هناك مكان فى هذا المجال للنفسانى وللوجود المتعالى ؟ » •

وبالجملة فان التفرقة الشهيرة التى أقامها تيبار بين الطاقة المماسة (وهى الطاقة التى يقيسها علماء الفزياء) والطاقة المشعة (الطاقة المعقدة والباطنية فى المادة ، تلك الطاقة التى تحولها الى عنصر نفسانى) لم تعجبك كثيرا • وأنا أيضا ، لم تعجبنى هذه التفرقة • وقد شعر الأب بأن الصعوبة الكبرى فى فكره تكمن فى هذه النقطة • ولهذا قدم فى آخر حياته حلا مختلفا ، من خلال ادخال النظريات الحديثة فى تكوين الكائن • والحق أننا صدمنا عندما وجدنا مفكرا واحديا يعبر عن فكره بتعبيرات ثنائية • وبالقدر الذى استطعت به أن أفهم ، فهذا هو ما أراد الأب أن يقوله : فقد تخذ نقطة بدئه من مبدأ القديس توما وهو : « أن الانسان لا يشعر بوحدته الجوهرية » • فاذا أردنا أن ندرس ظاهرة العقل البشرى فلن نستطيع ــ لعيب خلقى وجد فينا منذ الولادة وربما لعيب آخر لا نستطيع علاجه ــ أن نصفه الا بالالتجاء الى ألفاظ تشعرنا بالثنائية : المادة والعقل ، الكمى والكيفى • فالآلى والنفسى يبدوان اذن على أنهما يمثلان ثنائية عميقة ، حتى بالنسبة الى الفيلسوف غير الديكارتى • لكن لما كان الفهم معناه البحث عن الوحدة فاننا مضطرون اما الى التسليم باصطناع بعض الاجراءات الديالكتيكية الدقيقة من أجل أن نصل الى وحدة ــ أو بالأحرى ــ الى تأليف؛ واما علينا أن نختار طريقا فلسفيا آخر ، هو طريق فلسفة الظاهريات •

وهذا الطريق لا يسمح أبدا باقرار الانفصال والتمزق ؛ انه يصف لنا ثنائية واقعية . ومن غير أن يقول باستحالة رد أى من طرفى الثنائى الى الآخر فانه يتجه الى تقريبنا من ادراك تلك الوحدة الجوهرية . وبأسلوب تييار فان الخارج يرمز له فى الداخل ، والعكس بالعكس . وقد تحول عنده بعد هذا ذلك الأسلوب الرمزى الى منهج ظاهرى ، لأنه اكتشف وجود فلسفة ظاهرية لا تفارق أرض الواقع : فلسفة لا تريد أن تسقط شيئا من حسابها ، ولا تريد أن تخلص الانسان من موقفه الواقعى . وتييار هو الوحيد الذى كان يستطيع أن يفعل هذا ، وذلك لأن علم الأجناس وعلم ما قبل التاريخ لم يكونا قد تطورا تطورا كافيا قبل مجيئه . ومن الطبيعى أن يضطلع هذا الفيلسوف الذى لم يشأ أن يسقط شيئا من حسابه برسالة محددة هى أن يدرس التاريخ . والتاريخ الكونى فى رأيه هو خير وسيلة لدراسة الفلسفة .

وباختصار فان اهتمام الأب تييار بالنفس يجد تفسيره فى رغبته فى احتواء الظواهر . والأولوية التى يسلم بها للعنصر النفسى ترجع الى حرصه الذى لم يفارقه أبدا ، وهو أنه كفيلسوف ظاهرى مخلص لمبدئه ، أراد أن يستخلص معنى التاريخ الذى يمثل عنده تاريخا صاعدا متجها فى تطوره نحو العقل والروح ، والذى يؤدى تطوره الى هذه النتيجة (التى لا تخلو من مفارقة) وهى أن «باطن» الأشياء سينتهى بافتراض تلك الأهمية التى للروح ، وأن مصير التاريخ الكونى ـ على الأقل تاريخ الكون على سطح الأرض ـ سينتهى هو الآخر بالاعتماد عليها .

واسمح لى أن أعارضك بصورة أكثر وضوحا حول نقطة تفصيلية . فأنت تقول ان الأب تييار قد امتد بتصور هذا الباطن الذى يميز الحياة النفسية البشرية فجعله يصل الى الأشكال الاولية جدا للمادة الفزيائية . لكنى لا أعتقد ذلك . فمن الممكن أن يكون الأب ـ مدفوعا فى هذا بالايمان بصحة نظريات عدم الاحتمال (التى أسيىء فهمها على يد غير الفزيائيين والتى أصبحت اليوم نظريات فات أوانها) أن يكون قد استماله الرأى القائل بأن القوانين الاستاتيكية التى تحكم الذرة والجزيئات التى تتكون منها هذه الذرة نتيجة تداخل مجموعة من الأفعال الحرة الأولية . لكنه ـ بوجه عام ـ لم يضف تلك القوة النفسية السائرة فى المادة الى هذه الأخيرة الا فى صورة مخففة وغير ملحوظة . وهو فى هذا كان أكثر حيطة من «ديديرو» فى «محادثات دالمبير مع ديديرو» . فالأب تييار يذهب الى أن المادة تمثل مرحلة سابقة على الحياة ، وهذا هو كل ما يذهب اليه .

انه لم يقل بأن النفس تمثل قوة غير مرئية دخلت فى قلب المادة باسم ـ لست أدرى ـ أى وجود متعال · انها تمثل خاصية فى نسيج الوجود ، لا تظهر ـ شأنها فى ذلك شأن أية كثرة مادية ـ الا بعد أن يصل الكائن الى درجة معينة من التعقيد فى تركيبه ·

(هـ) وانك لتصف الأب تيبار فى مناسبات عدة بأنه فيلســـوف غائى · فتقول : « من أجل أن يتفادى تفسير الأعلى بالأدنى (وهذا ليس تفسيرا ماديا بل هو تفسير آلى) نراه قد قبل التفسير المقابل ، وهو تفسير الأدنى بالاعلى · وهذا هو التفسير الغائى ، الذى لا يفسر ، ـ والحق يقال ـ شيئا زيادة عما يقدمه التفسير الآلى ، من حيث أن هذه « القوة الخلاقة » تمثل تصورا فارغا لا يقل فى فراغه عن «المسهل» الذى كان يقدمه أطباء العصور الوسطى الى مرضاهم » ·

ومن الحق أن نقول ان الأب قـد حـاول التوفيق بين الدارونيـة واللامارکية · فذهب الى أن القوى العمياء الآلية تتحكم بتسلط يكاد يكون تاما فى المراحل الدنيا للحياة ، فى حين أننا كلما ارتفعنا فى سلم الكائنات فاننا نشاهد عند الكائنات الحية نضوج تلك الأدوات المعقدة التى طالما سببت الحيرة لعالم الحياة « لوسيان كوبينو » · لكن ثمت ما يقال أكثر من هذا بخصوص الدور الذى تلعبه الغائية عند الأب تيبار · فمن المدهش حقا أن ألفاظا مثل : الغاية ، والمذهب الغائى ، والغائية لا تظهر عنده الا نادرا · فهل كان الأب يشعر بازائها بخجل ليس له ما يبرره ؟ ان هذا ليس من طبعه ، ولو كان مؤمنا بالغائية حقا لكان قد جعل من الغائية علما وأخذ يلوح به · فعلينا اذن أن نضع كمبدأ أن الأفكار الغائية لم تشغل الأب تيبار مطلقا وهو بسبيل انضاج فلسفته الظاهرية · لكنه اكتفى بأن ميز بشـأنها بين شيئين : بين «هبوط» نحو حالات ذات وجود محتمل ويزداد احتمالا (وهى حالات الانتروبى) ، و «صعود» نحو حالات ذات وجود يقينى ويزداد يقينا (وهى حالة الحياة ، أو حالة اللاأنتروبى ، مادامت الحياة صراعا للمحافظة على ثبات أقل حالات الكائن الحى احتمالا· وبعبارة أخرى ، فان نسيج الوجود فى نظر فيلسوف الظاهريات يمثل منحنيين يؤديان الى نتائج مختلفة تماما بل ومتعارضة · فهناك فى الحقيقة رسمان بيانيان : الأول يمثل منحنى الأنتروبى ، والثانى تعقيدات المادة ، وهو الذى يمنحها قدرات على تمثل الأشياء ، وعلى الاستعاضة التلقائية ، وعلى التولد الذاتى ؛ وأخيرا تمنحها مظاهر للشعور أو الوعى ، تتجه ـ فى صورتها الواعية ـ الى تغيير وجه التطور · فالحجر لا يستطيع أن لا يسقط

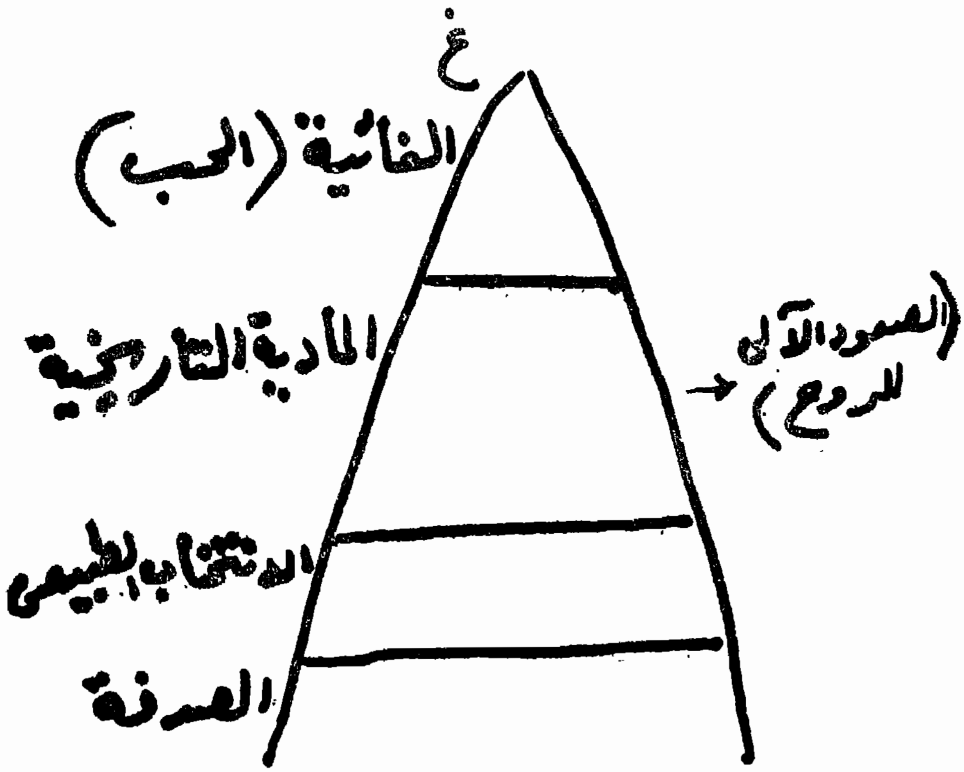
وذرات الكربون فى ظروف مواتية ومع الوقت المناسب ، لا تستطيع أن لا تنتج مركبات أكثر تعقيدا . ونحن فى هذا كله بعيدون تماما عن كل غائية .

واذا استطاعت التجارب المعملية أن تحقق انتصارا على عامل الزمن ، ونصل الى تحقيق مركب حقيقى ، فلن ندهش اذا كشف لنا هذا المركب - يشترط أن يكون تركيبه كافيا - عن تلقائية ؛ وعن حياة ؛ وبالتالى عن حياة باطنية معينة . وانتاج الحياة فى داخل المعمل - اذا أصبح هذا أمرا ممكنا - لن يكون دليلا ضد فرض الغائية . انهسيثبت بكل بساطة أن الظواهر التى تجلت أمامنا فى منطقة الحياة غير العاقلة من الممكن أن تنتج فى منطقة الحياة العاقلة ؛ تحت تأثير تلك الغائية الواعية، التى تمثل «سببية الفكرة » أو « سببية العقل الحر » . وهكذا يصبح « السر » فى نظر رجل الدين وقد غير ببساطة من السجل الذى كان مقيدا فيه ، غير من المستوى الذى كان يحتله . ولن يتجرد العالم من قداسته مطلقا بسبب هذا ؛ لأن البحث العلمى واجب مقدس .

ان الأب تيبار قد وصل الى انضاج تصوراته العلمية بارادته ، وفى استقلال عن ايمانه ، وبدون أية أفكار أولية مسبقة . لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأب قد اكتشف - على المستوى الميتافيزيقى - (لا على المستوى الفلسفى الفينومينولوجى) ضربا من الغائية (لا علاقة له بتلك السذاجات التى نلتقى بها فى غائية ربانية ، أو فى سببية مقلوبة ، أو فى آلية مقلوبة ؛ بل غائيــة ذات فاعلية مؤثرة ، باعتبارها قوة مشــكلة للمادة وباعتبارها قوة انتخاب أيضا) . هذا الصعود نحو اللا محتمل قد بدا أمام عينيه على أنه صعود نحو الواحد والموجود الاول» أو نحو «النقطة الأخيرة (أوميجا) التى لها وجودها السابق على كل انبثاق ، لأن وجودها لا نستطيع أن نفصل فيه بين وجود سابق ووجود لاحق ؛ من حيث أنه أزلى أبدى . وليس هناك أى تعارض فى فلسفة تيبار بين الوجود المتعالى وبين التاريخ الباطن أو المحايث للتطور . فعلى مستوى الظاهرات ، نجد أن الأب فيلسوف محايث من الطراز الأول (ومن هنا جاء الطابع العصرى الواضح لفكره) . وعند تحليله للمصادرات الميتافيزيقية للفعل استطاع أن يحفر فى سقف الوجود المحايث فالتقى بالوجود المتعالى (ومن هنا كان كان الطابع التقليدى لفكره) . فهذه المحايثة التى نلتقى بها عنده معلقة - اذا صح أن نقول بهذا - بالوجود المتعالى (وتصور تيبار له لا يلغى أبدا وجود الانسان) .

ولكن ألخص المناقشة ، سأسمح لنفسى بأن أؤكد فى وضوح تام أن فلسفة الظاهريات عند تيبيار ــ بالرغم مما يقوله عنها بعض علماء ورجال الدين ــ لا تتداخل فى مضمونها أبدا مع المجال الدينى · فلم يسمح الأب الى أى تأليف بين العلم والدين · ففى ميدان العلم ، اكتفى بأن لاحظ وجود عالم نشيط وناجح فى تطوره · لكن اذا لم نقل بأن هناك وحيا (نتيجة للتدخل الالهى) فلن يكون ثمة غائية ؛ ولن يكون للعالم ذلك البعد الذى يهيؤه له الله باعتباره الأول والآخر (الألفا والأوميجا) أو ــ بعبارة أفضل ــ سيظل هذا البعد دائما بعدا غير معروف لنا · لكل ستظل بوابة العلم هى البوابة الوحيدة التى سندخل منها وتسمح لنا بفك طلاسم الكـون ، دون أن يخطر ببالنـا وجود بوابة أخرى تكون من مهمتها فك الطلاسم الأولية لهذا الكون ·

وفى ملحوظة مخطوطة لم يسبق نشرها رسم الأب تيبيار هذا الرسم التخطيطى الذى أعطى له عنوانا : « المناطق » :



فما الذى يقصده الأب من هذا الرسم التخطيطى ؟

فى الأدوار الثلاثة الدنيا يبدو أن التاريخ النفسى للكون يخضع للحتمية • ففى أسفل درجات السلم توجد الصدفة • ثم عندما تظهر الحياة يظهر معها دور الانتخاب ذى الطابع الماركسى (واستعمال لفظ المادية التاريخية له دلالته) • وعلى العكس من ذلك ، فى الطابق العلوى (حيث تتجه الزاويتان نصف القائمتين الى التقابل) يتم حدوث انقلاب حيث تشكل النقطة أوميجا نقطة ارتكاز للجذب المباشر ، فيها تسود الغائية والحرية • انها منطقة الوحى ؛ والحياة الصوفية حيث يتم نضج العالم فى حياة آخرى ، يتجه فيها الى الافلات من قيود الحتمية • ومن الطبيعى عندما نرى هذا الصعود الآلى للروح ونحن فى المنطقة النهائية ثانيا تبدو كما لو كانت نتيجة لقوة دفع خالقة (وموحدة) تتم بتأثير اله هو الأول والآخر ، أو الألفا والأوميجا • وكل هذا دون أن تفقد الروابط العلية التى تربط بين حلقات السلسلة شيئا من قوتها •

(و) وتقول أن هذه الغائية قد انتهت بالأب تيبار الى مثالية تبدو فيها الروح أنها هى التى تضع الغايات باعتبارها النسيج النهائى الذى يلف العالم ، مثالية ستكون شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ؛ قريبة الشبه بمثالية هيجل •

لكن الأب تيبار يختلف اختلافا بينا عن هيجل ، من حيث أنه لم يبدى أى اهتمام بتلك القوة الهائلة للنفى ، وبالدور الذى يلعبه نفى النفى • فالنفى لا يقوم عنده بأى دور اللهم الا فى بداية ميتافيزيقاه ، حيث يوجد هذا العدم الايجابى المخلوف الذى هو عالم الكثرة فى حالته النقية الأولى • وليس من شك فى أن الأب كان سيرفض فكرة « نفى النفى » باعتباره أنها فكرة لها جو منطقى جدا ، وباعتبار أنها تسعى الى طى الواقع فى عباءة المنطق • فمثاليته اذن ليست بأكثر من ماديته (بالرغم من أنه عندما زار القطر المصرى وأقام به فى بداية الحرب العالمية الأولى كان يحدوه الميل نحو المادية) • وقد تميز الديالكتيك فى فلسفته بعودة فريدة الى النقطة التى كان قد بدأ منها • وكما أشرت الى ذلك فى كتابى : « بيير تيياردى شاردان » (١) فقد اتخذ نقطة بدئه من نظرة مادية متطرفة وانتهى الى نظرة متطرفة مارا بالفكرة الرئيسية جدا عنده وهى فكرة « المادة

---

(١) طبعة بلون ، ١٩٥٩

الرحم » للروح • فالعالم عنده يهبط الى أسفل فى حالة من التعادلية ، نحو مادة فقدت عنصر الحياة شيئا فشيئا ؛ والى أعلى ، نحو الروح • وان ما يمنعنا من حبس فكر الأب فى هذا القمطر أو ذاك ، أن أفضل ما فى فلسفته يتمثل فى تلك الحركة الديالكتيكية ، وفى هـذا الاتجاه نحو العودة الى نقطة البدء • وهما يتفقان مع المفارقة التى يضمها الكون : تلك الآلة الهـائلة التى أطلقت الروح والتى أنتهى أمـرها بأن ولدت ذلك «الأول» الفريد وهو الانسان ، الذى قدر له أن يفلت من قبضة الكون ؛ أو بمعنى أصـح ـ قد له أن يغير وجه الكون فى جو تفـوح فيه النشـوة بالله •

ولا تحقد على من جراء هذا البحث الثقيل • فهو ـ على الأقل ـ يقدم الدليل على أنى قرأتك بشغف • وقد قيل ان فرنسا هى أرض الحوار • وليس هناك أجـدى من تلك المحادثة التى تجرى بين أتبـاع تيبار والماركسيين • فسيجد الماركسيون فى فكر تيبار فلسفة لا أثر فيها للروح البرجوازية ، ولم تتصور الله على أنه أفيون بل على أنه قوة شحذ وشحن للنشاط الانسانى ؛ لأن تيبار لم يحتقر الانسان أبدا • وبهذا سيكون فى وسع الماركسيين أن يعيدوا التفكير فى فلسفتهم أو يفكروا فيها على نحو أكثر فعالية • أما أتبـاع الأب تيبار فسيجدون مرة أخرى أن المادية الماركسية مذهب معقد تعقيدا فريدا وملىئا بالفروق الدقيقة التى لا تجعله ـ على الأقل ـ ينهار تحت وطأة الاعتراضات السطحية • واذا كان لى أن أضيف فصلا الى كتابك فانى سأتحدث فيه عن «المادية المفتوحة» عند روجيه جارودى • وبالرغم من الخلافات والتناقضـات بين أتبـاع تيبار والماركسيين معا فلن يجد هؤلاء وأولئك كبير عناء فى أن يدركوا أنه يوجد فى مشاكل التطور والمادة وتجسد الانسان مواقف (ثنائية أو آلية) يبدو أن الزمن قد عفى عليها تماما ، وسيجدون من الوسائل المشتركة ما يعينهم على وضع المشاكل (حول رؤية تاريخ الكون والوحدة القائمة فى نسيجه، والامتداد بجذور الانسان فى العالم ؛ وحول النزعة الانسانية التطورية ؛ وحول النظرة الصوفية الى الأرض وما عليها) • الأمر الذى يطمئن الجميع على أن هناك وحدة فى الفكر •

ملحوظتان بعث بهما كلود تريمونتا
الى المؤلف

١ ـ الخلق والتطور

نحن جميعا ، سواء كنا علماء ماركسيين أو علماء مسيحيين أو علماء لا أدريين متفقون جميعا على ملاحظة واقعة معينة ، هى واقعة التطور الكونى والبيولوجى والانسانى • ونحن نلاحظ هذه الواقعة بالوسائل المألوفة للعلوم التجريبية • وبوسعنا أن نتفق جميعا فى طريقة ملاحظتنا لها وفى تفسيرنا لها ، بنفس الطريقة ؛ ما دمنا فى مستوى العلم • فالمادة تتجه عبر الزمان نحو حالات أكثر تعقيدا ، والمادة الحية أو الحياة تتجه عبر الزمان نحو قبول أشكال للمخ أكثر تطورا • واننا لنتحقق من صحة القانون الترابطى وقانون التأليف والتعقيد ابتداء من التأليفات الفزيائية الصرفة على مستوى الذرات والجزيئات حتى المستوى الانسانى حيث نشاهد طريقة مماثلة للترابط والتأليف تتم تحت أنظارنا بين العناصر الانسانية • ذلك هو مخطط قراءة الكون الذى اقترحه تيبار • وبوسع جميع العلماء أن يتقبلوا ـ بعد ادخال تعبيرات أكثر دقة هنا وهناك ـ هذا القانون الذى يقول بتكرار ملاحظة الوقائع فى مستويات الكون • والحق أن هذه القراءة للكون باعتباره ظاهرة أصبحت الآن فى طريقها الى أن تكون من المعارف الشائعة •

فالعالم الماركسى والعالم المسيحى والعالم اللاأدرى متفقون جميعا على أن يخضعوا أنفسهم لدقة المنهج العلمى ، وللدرس الذى تلقنه لهم دائما التجربة • فالواقع ، الواقع الموضوعى الذى له قوة القانون ، هو بالنسبة لنا جميعا أستاذنا المشترك • فاذا أطلقنا على هذا الواقع اسم المادة ، فسيتفق العلماء جميعهم على أن يخضعوا أنفسهم ـ من ناحية المنهج ـ لتلك المادة • ولن يدعى عالم ما أنه قادر على أن يعيد بناء الواقع ابتداء

من الأنا . واذا أطلقنا على المادة اسم الواقع الموضوعى ، فسنكون جميعا من ناحية المنهج العلمى ، ماديين . وبعبارة أخرى سنكون واقعيين غير مثاليين .

فنحن جميعا اذن على اتفاق حول واقعة التطور الكونى والبيولوجى وبوسعنا أن نضع أيدينا فى أيدى بعضنا البعض لنقرأ معا ظاهرة الكون فى تطوره . ونستطيع أن نفسر تلك الظاهرة بقولنا : واقعة التطور الكونى تعنى أن الكون الذى نسكن فيه ليس كونا اكتمل تطوره منذ الأزل ، بل هو كون فى تطور تاريخى منفصل . وبعبارة أخرى ، فاننا نولد فى كون كل شيء فيه يولد ويتطور فى كونه حتى يوجد . ويتعارض هذا التصور العلمى للتطور – بل ويرفض بداهة – ضربا من الميتافيزيقا تقوم على افتراض الهوية ، وافتراض أن كل ما فى الكون قد قدم لنا فى صورة معطيات منذ الأزل ، ووجد وجوداً مسبقا . وافتراض أن لا شيء يبدأ فى الوجود ولا شيء يصير ولا شيء يولد . هذا الضرب من الميتافيزيقا قد عبر عنه فى مذهب وحدة الوجود الهندية المسماه « الأوبانيشاد » ، وكذلك عند امبادوقليس . لا شيء يولد ، ولا شيء يبدأ فى الوجود . وكل شيء قد أعطى منذ الأزل فى وعاء المطلق . الميلاد ليس الا انبثاقا – فى مستوى المظاهر – لشذرة أو لقطعة من المطلق ، وليس الا تدهورا أو سقوطا . وعالم التجربة ليس الا مظهرا ؛ أسوأ من هذا ، ليس الا شرا ، واعداما للمطلق المتمثل فى الطبيعة وفى المادة . والنجاة بالنسبة الى الحكيم لن تكون الا باستيعاب وتجاوز – ما وسعته طاقته وبقدر ما يوجد فى مكنته – هذا النفى ، وذلك الاعدام للمطلق الذى هو نفسه جزء منه ، وأن يحاول رد هذه الشذرة المعزولة من شذرات المطلق الى مصدرها الأزلى ، وارجاع هذه الكثرة الى حضن الواحد مِنْ جديد . وهذه الميتافيزيقا دورية بالضرورة ، مادمنا نستطيع تصور تطور الخط الذى يحدد حياة المطلق على أنه حركة تخارج أو حركة اعدام (من الواحد الى الكثرة) وحركة عودة (من الكثرة الى الواحد) . هذه الرؤية للعالم التى لا نجدها فقط فى الهند بل عند أفلوطين تتعارض تماما مع رؤيتنا الحديثة للعالم الذى يتطور . فميتافيزيقا الواحد والهوية تنكر الزمان ، والزمان فى ميتافيزيقا «الأوبانيشاد» الهندية وعند أفلوطين هو الذى يقيس السقوط والهبوط والانحدار من الواحد الى الكثرة . والانتقال من الكثرة الى الوحدة . أما النجاة والحكمة فيقومان فى اقرارنا بأن هذا الانتقال الذى هو عملية اعدام انتقال وهمى ، وفى الغاء الزمان والمكان أيضا .

وعلى العكس من ذلك ، فان النظرة التطورية تعنى أن الكائنات تبدأ فى وجودها فى لحظة من ازمان ، وأن موجودات جديدة تماما لم يكن لها أى وجود سابق تنبثق الى الوجود وتولد • ولقد تخلينا الآن عن الفكرة الهندية والأفلوطينية التى تقول بحياة سابقة للنفوس • فنحن اذن ، سواء كنا علماء ماركسيين أو مسيحيين أو لاأدريين ، على اتفاق فى القول بأن النظرة التى تمليها مجموعة العلوم المعاصرة وتقول بوجود كون له تاريخ تطورى تعنى أن كل شيء في الكون يولد ، وأن كل شيء فيه يخلق خلقا مستمرا ومتصلا • فواقعة الخلق هى الواقعة المعترف بها من الجميع . وهى أكثر الوقائع شيوعا وثباتا • فكل طفل تحمله أمه فى بطنها ، وكل عشب ينمو وكل فكرة تتولد يرمز كل منهـا الى لحظة فى هـذا الخلق الشامل المستمر • ونحن نعيش فى كون يحكمه هذا الخلق ، ونحن أنفسنا أيضا خلاقون •

ذلك هو الزمن الأول ، زمن القراءة العلمية العامة للظاهرة الكونية، أو على الأقل لهذا القطاع من الظاهرة الذى يقـع تحت قبضـــة العـــلم التجريبى •

لكن الماركسية تذهب الى أبعد من هذا • فهى تضيف الى تلك القراءة العلمية لواقعة التطور الكونى والبيولوجى تأكيدا ميتافيزيقيا يتعدى وقائع التجربة بصورة لا متناهية • وعلينا أن نصرح بهذا مادامت الماركسية تعلمنـا أن المادة ليست مخلوقة ، وأنهـا أزلية ولا متناهيـة فى المكـان والزمان ، وأن عملية التطور الكونى أزلية غير محددة ، وأن بها ما يجعلها تكفى ذاتها وتكفى نموها التطورى اللانهائى • أى أن الماركسية تضيف الى القراءة الوصفية للتجربة التى تكشف لنا عن الكون فى حالة من التطور ، تلك الدعوى التى تتجاوز وقائع كل تجربة وكل عالم ليس فقط فى الحاضر بل فى عالم الممكن ، وهى أن التطور الكونى أزلى ويكفى نفسه بنفسه من الناحية الأنطولوجية • وهذه الدعوى ليست دعوى علمية بل دعوى ميتافيزيقية لا تقوم على أية تجربة ولا تبررها كذلك تجربة ما • والماركسية تؤله هذه العملية الكونية المتغيرة • وهى فى هذا تؤكد شيئا لا وجود له فى عالم الوقائع بل يتعداه ، انها تصادر على قضية ميتافيزيقية، هذا اذا لم نقل بأنها قضية صوفية • أما توكيدنا بأن هـذا التطـور لا نهائى ، أزلى ، يكفى نفسه بنفسه أنطولوجيا ؛ وبعبارة أخرى ؛ أما أن نضيف الى التطور نفس الأوصاف التى احتفظ بها الدين للمطلق ؛ فهذا شيء آخر •

فاذا أكدنا أزلية المادة وأزلية الكون وقلنا بأن المادة لا أول لها ، ولن يكون لها نهاية فتلك دعوى يسهل الدفاع عنها ؛ لكن بشرط ن نعترف بأنها دعوى ميتافيزيقية وأنها ــ بالاضافة الى هذا ــ لا تستند الى أية تجربة علمية واقعية أو ممكنة · لأنه لن يكون لدينا أبدا أية تجربة علمية تثبت بها وجود الأزلى واللامتناهى !! والحق أن الكون الذى نعرفه اليوم يحتل جزءا من الزمان يمتد الى بضعة آلاف من السنين فقط · ولاشيء يسمح لنا بأن نؤكد أن الكون كله ، أى الزمان الذى فيه، أيضا ، أزليان · فهذه قضية ميتافيزيقية تتعدى وقائع التجربة العلمية · اذ ليس من المستحيل التفكير فى كون متناه من ناحيتى الزمان والمكان بالنظر الى الحالة الحاضرة للتطور الفزيائى والفلكى للكون ·

لكن ثمة قضية أكثر خطرا من قضية أزلية الكون (وهذه الأخيرة قال بها كل من أرسطو وابن رشد) ، ونعنى بها قضية اكتفاء الكون بذاته أنطولوجيا ؛ وقضية تأليه عملية الخلق الكونى ، والدعوى التى تقول بأن الكون والمادة وعملية التغير الكونى هى المطلق ؛ الأمر الذى يؤدى الى تأليه الكون والتطور ، مادام قد أضاف الى الكون والى التطور صفات المطلق والاكتفاء الانطولوجى والتأليه والقدرة على الخلق : « فاما أن نلجأ الى القول بوجود خالق ، واما أن نضطر فى نهاية الأمر الى القول بأن المادة الأولى اللامخلوقة التى وجدت منها مجموعة الكواكب الشمسية فى كوننا المحاط بالماء من جميــع الجهات قد خلقت ذاتيــا بطبيعتها ، عن طريق التغيرات التى تطرأ على الحركة **الباطنــة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها** والتى تعيش بذاتهــا ــ بالتالى ــ فى ظــروف يجب على المادة أن تعيــد تشكيلها من جديد ، حتى اذا كانت هذه الاعادة ستتم على مدى آلاف آلاف السنين ، وبقدر من الصدفة يقل أو يكثر ، لكنه يتضمن نوعا من الضرورة فى قلب الصدفة (١) · وفى هذا النص وضع انجلز بنفسه خطا حتى الكلمات : « الباطنة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها » · وفى هذه الفقرة نفسها كتب انجلز : « ان المادة التى يحمل تغيرها الآلى فى المكان امكانية التحول ــ اذا ما توفرت لها ظروف مناسبة ــ الى حرارة أو كهرباء أو نشاط كيميائى أو حياة ، ولكنها لا تكون قادرة بنفسها على أن تخلق هذه الظروف **معتمدة على قوتها الذاتية** ، هذه المادة تكون قد فقدت حركتها » · وقد قمنا نحن هذه المرة بوضع الخط تحت كلمات « معتمدة على قوتها الذاتية » · وانجلز يريد أن يقول ان المادة اللامحدودة من ناحية الزمان (ص ٤٣)

---

(١) انجلز : ديالكتيك الطبيعة · المطابع الجماعية ، ص ٤٤

ينبغي أن لا تكشف ــ الا مرة واحدة فقط في وجودها الأزلي ــ عن كل ما لديها من قدرة على تشكلها في صورة حياة أو وعي ٠

فالمادة اذن بفضل القوى الباطنة فيها قادرة بطبيعتها على أن تخلق من ذاتها الحياة والوعي ٠

والمادة ليست فقط غير مخلوقة وبالتالي أزلية (القضية الميتافيزيقية الأولى التي نعدها قضية أسطورية) بل انها بالاضافة الى هذا قادرة على أن تخلق بفضل قواها الذاتية الحياة والوعي ٠ وعلى هذا النحو ، فان المادة البسيطة نسبيا التي كانت تكون الكون منذ بضعة مليارات من السنين قادرة على أن تقيم وزنا لتطورها اللاحق وتعقيداتها ، وقادرة على التأليف من داخل المادة الحية ، وعلى خلق الحياة وأشـــكال الحيـاة الوعيـة المفكرة ٠

تلك هي الدعوى الثانية التي تبدو لنا أنها تجاوزت تماما التأويل الذي يسمح به علميا ــ وتبدو لنا أيضا بالاضافة الى هذا ــ على أنها دعوى دعوى أسطورية ٠ وهـذه الدعوى في نظرنا تريد أن تؤله المادة ، وأن تضيف اليها قوة وفضائل وقدرات لا تقل في خفائها عن قوى الأفيون ، وتعادل في طابعها الأسطوري ما ذهبت اليه الأديان القديمة في تأليهها للعناصر وفي اعجابها بالقوى الطبيعية ، وفي تأليهها للمادة والطاقه والقدرة على الاخصاب ٠٠٠ الخ ٠

أزلية المادة وتأليهها : هاتان هما الدعوتان اللتان ليس لهما أي سند من الناحية العلمية ، وهما دعوتان لهما أصولهما في الأساطير القائمة على فلسفة وحدة الوجود وليس لهما أي مصدر في فلسفة تريد لنفسها أن تكون علمية وعقلانية ٠

كتب ماركس في « الاقتصاد السياسي والفلسفة » (الفقرة العاشرة) يقول : « الكائن لا يكفي نفسه بنفسه الا اذا كان لا يرجع في وجوده الا الى ذاته ٠ فالانسان الذي لا يعيش الا معتمدا على آخر يجب أن ننظر اليه على أنه كائن غير مستقل ٠ لكنني سأعيش في حياتي بفضل هذا الآخر تماما؛ اذا كنت مدينا له ليس فقط بالاستمرار في حياتي بل اذا كان هو الذي خلقني ؛ واذا كان يمثل مصدر حياتي ؛ اذا كانت حياتي تعتمد على أساس كهذا يقع مستقلا عنها ؛ اذا لم تكن حياتي من خلقي أنا ٠ والخلق تصور من العسير القضاء عليه في وعي الجماهير ٠ فهم لا يفهمون أن الطبيعة تكون خالقة لذاتها ؛ وذلك لأن هذه الأفكار تتعارض مع كل العادات التي ألفوها في حياتهم أثناء تداولهم للأدوات المختلفة التي أنتجوها واستعانوا

بها على ممارسة هذه الحياة . لكن فكرة خلق العالم قد تلقت ضربة قاضية على يد علم التاريخ الجيولوجي للعالم ؛ وهو العلم الذى صور لنا الأرض والتغيرات التى تطرأ عليها على أنها عملية تكوين ذاتية وخلق مستمر » .

هذا النص الرئيسى يستحق فى الواقع أن نتأمله لأسباب متعددة .

فهو يعبر أولا عن مدى ما كان يشعر به ماركس من نفور ضد فكرة عدم الاستقلال الانطولوجي . لكن لا يهمنا هنا اذا كنا نطرب لهذه الفكرة أو ننفر منها ؛ فنحن أمام واقعة هى : أننا لم نخلق أنفسنا بأنفسنا . والحياة ليست من خلقى أنا . تلك هى الواقعة التى تواجهنا .

وماركس يلاحظ أن وعى الجماهير يصعب عليه أن يتخلص من فكرة الخلق . ويضيف أن هذا راجع الى أن الانسان يصنع أدواته فى حياته ، ومن ثم تطرأ على ذهنه فكرة وجود صانع للعالم .

لكن من المناسب هنا حقا أن نفرق بين فكرة الخلق وفكرة الصناعة. اذ أن فكرة الصناعة عندما تضاف الى الله تكون منطوية على تشبيه . وليس فى وسعنا هنا أن نطيل الحديث فى هذه النقطة . لكن حسبنا أن نلاحظ أن نقد فكرة التشبيه عندما تضاف الى الله باعتباره صانعا ، فان هذا النقد لا يمس الا جانب التشبيه فقط فى فكرة الخلق أى أنه لا يمس الا كون الله صانعا فقط .

وأخيرا فان ماركس يؤكد أن فكرة الخلق قد تلقت ضربة من اكتشاف أن الأرض قد نشأت ونمت من خلال المنظور الذى يكون تطورا ذاتيا .

هذا هو كل ما فى الموضوع . وسنجد أن أنفسنا هنا فى قلب المشكلة .

فالماركسية تصور التطور على أنه تطور ذاتى . والعالم غير الماركسى، سواء كان مسيحيا أو لاأدريا ، يزعم أن القول بالاكتفاء الذاتى الأنطولوجى فى التطور قول ميتافيزيقى لا يسمح لنا أى علم تجريبى باثباته أو طرحه . فنحن نشاهد فقط ظاهرة التطور ونقوم بوصفها . لكن ليس من حقنا أبدا أن نؤكد أن التطور تطور ذاتى ؛ أو أنه تطور خالق ؛ كما كان يقول برجسون . وهنا يعترض تيبيار بقوله : كلا . التطور ليس خالقا . انه يصور ويوضح لنا على مستوى الظواهر والتجربة عملية الخلق وهى فى أثناء التكوين .

وهنا مربط الفرس ٠

فنحن نعيب على الماركسية أنها قد ألهت المادة والتطور ، وأنها أقحمت تلك القضية الميتافيزيقية فى نطاق العلم ؛ مع أنها قضية مجانية افترضتها فرضا ولم يقم أى دليل على صحتها ٠

★ ★ ★

وكما كتب انجلز فى الفقرة التى اقتبسناها سابقا : « اما أن نلجأ الى فكرة الخلق ؛ واما ٠٠٠ » ٠

ويكتفي العالم اللاأدرى بدراسة الظاهرة كما تعرض له ؛ وبالقدر الذى تعرض له دون أن يقحم القضية الميتافيزيقية حول الاكتفاء أو عدم الاكتفاء الأنطولوجى للظاهرة ٠

أما الماركسي فيعتقد أنه يستطيع أن يزج بالقضية الميتافيزيقية التى تقول بالاكتفاء الأنطولوجى وبتأليه الواقع التجريبى ٠

لكن العالم المسيحى ؛ من حيث كونه عالما ؛ يقنع بوصف ظاهرة التطور ؛ شأنه فى هذا شأن العالم اللاأدرى ٠ وهو يسعى فى لحظة لاحقة ومستقلة من لحظات فكره الى أن يخطو خطوة ميتافيزيقية ستقوده الى الاقرار بأن هذا الواقع الذى هو فى سبيل التكوين ليس مكتفيا بذاته أنطولوجيا ؛ وأنه يعتمد على موجود آخر ، هو الخالق غير المخلوق ٠

ولست هنا فى مجال وصف تلك الخطوة التى يزعم أصحابها أنها خطوة لها أساس من العقل ؛ بالرغم من أن كثيرا من التهويش قد أصابها نتيجة للوسائل الصبيانية التى عرضت لها ٠

فالتصور العلمى للتطور لا يتعارض أبدا مع التصور الميتافيزيقى للخلق ٠ على العكس من ذلك تماما ، فان التصور العلمى للتطور يقدم بالنسبة الى الفيلسوف المسيحى الوجه الآخر التجريبى للتصور الدينى للخلق ٠ وذلك لأن التطور هو الخلق الذى يكون فى طريق التكوين تحت أنظارنا والذى نشارك فيه اذا أردنا ذلك ٠

وفى القرن الماضى بل وفى أيامنا هذه أيضـــا عنـد بعض العقول المتزمتة بدا تصور التطور متعارضا مع تصور صبيانى للخلق (الخلق كصناعة ، الخلق غير المتصل ، الخلق فى اللحظة الخاطفة ٠٠٠ الخ)

أوحت بها فى مخيلة بعض الكتاب تلك الصفحات الأولى التى وردت فى سفر التكوين ٠

لكن لا علاقة لفكرة الخلق بتلك الخيالات ٠ ففكرة الخلق تعنى فى المحل الأول أن العالم ليس هو المطلق وأن المطلق ليس هو العالم ٠ وأننا لسنا أجزاء أو شذرات من المطلق ٠ وأن خلق العالم يمثل هبة من الله الذى أراد أن يرفع الى حياته العلية حياة مخلوقات أخرى ، طلب منها أن تصبح مثله وعلى صورته ، قادرة هى الاخرى على الخلق والايجاد ٠

وخلق الانسان لايشكل مشكلة فى فكرة التطور ٠ فسفر التكوين الذى يتصدر الانجيل يتحدث ـ وهذا أمر طبيعى ـ عن أن الله خلق الانسان ، مستخدما فى هذا تعبيرات كان يستعملها أحد الرواة اليهود فى ذلك العهد ؛ وذلك عندما شبه خلق الله للانسان بصانع الفخار الذى يشكل تمثالا صغيرا ٠ لكن من يهتم بتلك الصورة على حساب المعنى فسيثبت أنه سقيم الفهم ٠ لأن علينا أن ننظر الى الكاتب الذى صور تلك الصورة على أنه انسان بدائى لا يعـرف التمييز بين ما يريد أن يقول والطريقة التى يعبر بها عنه ٠ فالذى يهمنا من هذا النص هو معناه ؛ وهو نفس المعنى الذى استوجب أسف ماركس ؛ أعنى أن الانسان لم يخلق نفسه ؛ بل كان الله خالقه ٠ أما الصورة الخيالية التى عبر بها عن تلك الفكرة فليست مرتبطة بالفكرة ٠ فنحن نعلم اليوم كيف ظهر الانسان عن طريق تغير مفاجىء لحق نوعا من الأنواع وجد سابقا عليه ٠ والحق أنه لا وجود لمشكلة حقيقية اذا اعترفنا ـ كما فعل الفيلسوف المسيحى وتييار بصفة خاصة ، أن عملية الخلق ملازمة للتطور بأكمله ، أى اذا اعترافنا مرة أخرى بأن التطور يكشف لنا عن عملية الخلق المستمرة ؛ الخلق وهو فى سبيل التكوين ٠

٢ ـ واقعة التطور والخطيئة الأولى

يحكى لنا الفصل الثالث من سفر التكوين المغامرة الشهيرة التى كثيرا ما صورها الرسامون حتى جان ايفل ورسم فيها ثعبان الى جوار زوجين ٠ وهذه الصورة تمثل ما يطلق عليه فى اللغة العبرية «ماشاك» أى قصة رمزية أو رمز ٠ واننا لنجد الانجيل يقدم لنا رموزا أخرى من هذا الطراز ٠ من ذلك مثلا عندما شبه اشعيا اسرائيل بشجرة الكرم ، وحكى لنا كيف أن الله زرع هذه الشجرة من الكرم لتنتج فواكه جميلة وناضجة ٠

لكن ها هي ذي تنتج عصير الحصرم · هذا النوع من الأدب الرمزى أراد أن يعبر عن حقيقة بشرية أو تاريخية أو واقعية من خلال اخراجها فى أسلوب رمزى · فلسنا هنا أمام أسطورة ؛ بل أمام طريقة للتعبير عن حقيقة تاريخية واقعية ، على نحو ما نجد ذلك في الصورة التى رسمها اشعيا عن تحول اسرائيل ·

لكن ما الذى تقوله لنا القصة الرمزية المعروضة فى الفصل الثالث من سفر التكوين ؟

انها تقول لنا ان الانسان عرف الخير والشر بمعرفته للفروق القائمة بينهما ؛ أى أنه مارس الشر («يعرف» فى اللغة العبرية معناها « يعانى من خلال التجربة » · فيعرف امرأة ما معناه أنه يباشرها كزوج ويؤدى اجتماعه بها الى الاخصاب) · ومن هنا كانت معرفته بالشر ؛ معرفته بالفارق بينه وبين الخير · ومن هنا أيضا كان شقاء الانسان ·

ويحكى لنا بعد هذا مؤلف تلك القصة الرمزية حول جنة عدن كيف أن الانسان قد مارس الشر أكثر وأكثر · فكان قتله لأخيه الانسان ؛ وكان اضطهاده له ؛ وكان انحرافه ···· الخ ·

وقد عالج هذا النص العلاقة بين الرجل والمرأة · فآدم فى اللغة العبرية معناها «الانسان» · آدم فى هذه اللغة ليس اسم علم لفرد معين ، بل هو اسم مشترك ؛ علينا أن نترجمه كلما التقينا به فى الانجيل ــ باستثناء مناسبة واحدة ــ بكلمة «الانسان» (مكتوبة بالحروف الكبيرة) أو «الانسانية» أو «البشر» ·

لكن كيف يمكن أن يتعارض هذا التحليل و هذه الملاحظة ؛ ملاحظة واقعة بداية الانسان فى فعل الشر (أما ما يفعله دائما من شر ، فهذا ما نعرفه جيدا) مع واقعة التطور البيولوجى ؟

لا تعارض هناك بين الواقعتين ·

أين اذن التعارض ؟ أين المشكلة ؟ أين الصعوبة ؟

لا مشكلة هناك · فمادام ليس هناك تعارض فلا مشكلة هناك ·

فنحن نلاحظ أن الانسان يفعل الشر منذ زمان طويل ، منذ أن كان بدون شك · انه يقتل ويضطهد ويعذب أخاه الانسان · ولم يشأ يهوذا فى هذا النص أن يقول لنا أكثر من هذا (نلاحظ أن كاتب هذا النص قد عاش

قبل ميلاد المسيح بتسعة قرون) • فالشر من عمل الانسان • والانسان حر • ولد حرا • وهو الذى فعل الشر منذ كان (وهذا لا يتفق مع بعض الأساطير الشرقية القديمة التى تصور لنا الشر على أنه مغامرة من عمل الآلهة) •

والحق أن هناك احتمالا بأن الانســان كلما اتضـــح انبثاقه من الحيوانية : وبرز وعيه أكثر واكثر : أصبح الشعور الأخلاقى أكثر قابلية للتكوين • واذا كان علينا ــ كما يقول علماء الحياة ــ أن نتصور التغيرات؛ ومن بينهـا التغير الروحى ؛ باعتبارها تغيرات مفاجئـة تتضـمن بعض الانفصال فى التطور ، فبوسعنا أن نقول ان الانسان لما كان حيوانا زود بعدد ما (يتراوح بين ١٣ ؛ ١٤ مليار) من الألياف العصبية أصبح مزودا بوعى أتاح له تأمل أفعاله • فالأسد الذى يلتهم الغزالة لا يرتكب خطأ أخلاقيا • انه فى هذا يتغذى • أما الانسان الذى يضهد ويقتل ويعذب أخاه الانسان فليس فى وسعنا أن نضعه بعد هذا فى حدود المســتوى البيولوجى الطبيعى فقط ، انه يخرج على القواعد الأخلاقية ، انه يرتكب الشر •

وقد قام الانجيل بعد هذا بتحليل متصل لفعل الشر بطريقة موضوعية • وذلك من خلال أفعال أنبياء اسرائيل بصفة خاصة • وأظهر لنا كيف فعل الانسان الشر ، مفهوما لا على انه هذا الانسان الفردى ، وعلى أنه فعل هذا الانسان ضد ذاك الآخر ؛ بل على أنه أيضا وبصفة خاصة فعل الشر بطريقة جماعية : آموس ؛ اشعيا ؛ أوزيه ، جيرمين • كل هؤلاء أظهرونا على كيفية فعل الشر بطريقة عامة وجماعية • فالأغنياء يسحقون الفقراء ويستغلون الأجراء : صراع طبقة ضد طبقة ، وصراع الطوائف ضــــــد الشعوب ؛ وصراع الأمم فيما بينها (١) •

أين اذن تلك المشكلة أو الصعوبة التى بدت فى نظر البعض عن «الخطيئة الأولى» فى مواجهة واقعة التطور ؟ فواقعة التطور البيولوجى لا شأن لها أبدا بالواقعة الأخرى ؛ وهى واقعة فعل الانسان للشر •

ومن أجل أن نتبين أشباه المشاكل التى تثار حول هذه النقطة كان ينبغى علينا أن ندخل هنا فى استعراض تاريخ طويل ليس فى مقدورنا أن نرويه هنا ، لأننا لا نريد هنا أن نسيىء استغلال كرم الضيافة عند مضيفنا •

---

(١) أنظر فى هذه النقطة دراستنا عن « المذهب الخلقى عند أنبياء اسرائيل » ١٩٥٨

وقد ظهرت حول الخطيئة الأولى وعلاقتها بالتطور صعوبات شبيهة بتلك التى يبدو أنها وضعت الخلق فى مقابل التطور ؛ وشبيهة كذلك بتلك التى جعلت مسألة جاليليو ذات شهرة واسعة · اذ كيف نوفق بين رواية سفر التكوين عن الخلق ـ اذا أخذناها حرفيا ؛ أو ـ فى بعض الأحيان ـ عندما نسيء فهمها ـ وهذا الكشف العلمى أو ذاك ؟

الحق أن المشكلة هنا مشكلة تتعلق بالتفسير أو تأويل النص المقدس ؛ وهو نص موضوع ·

فالقضاة الذين حكموا على جاليليو ظنوا أنهم عثروا فى الانجيل على تعاليم تقضى بأن الشمس هى التى تدور · والحق أن الكتاب الذين كانوا يكتبون أولا ليقرأهم معاصروهم قد عبروا عن أنفسهم بثقافة عصرهم؛ وبحسب أفكار ذلك العصر · فكانوا يقولون ـ كما نقول اليوم أيضا ـ أن الشمس تشرق وتغرب · وخطأ قضاة جاليليو قائم فى أنهم أخذوا هذه التعبيرات على أنها تعاليم عقائدية ، الأمر الذى لا يمكن أن يكون ، وما لم يدعيه أبدا مؤلفو الانجيل · والذنب أو الخطأ الرئيسى قائم فى النظرة الى الانجيل على أنه كتاب يمكننا أن نستخرج منه كل حقائق العلم، فى حين أنه كتاب يعنيه بصفة خاصة أن يقدم لنا حقائق عن الله ، وعن الانسان ومصيره · فهناك خطأ اذن فى قراءة الانجيل · وهذا الخطأ هو الذى مكننا من أن نعارض الاكتشافات العلمية (دوران الأرض ، قدم العالم أو الحياة ؛ اتصال الحفريات والتطور) بنصوص الانجيل التى لا تفيدنا فى هذا الباب ·

★ ★ ★

وعلى طول الكتاب المقدس العبرى (العهد القديم) باستثناء حالة واحدة فى سفر التكوين : (٤ ؛ ٢٥) ـ أخذت كلمة آدم لتدل على ما تعنيه فعلا ، أى لتدل على اسم مشترك يدل على الانسان والناس والانسانية فى معانيها الجماعية · وحسبنا أن نأخذ سياقا من الانجيل لنتأكد أن آدم يعنى الانسان وأنه استعمل بهذا المعنى على يد الأنبياء والمؤرخين اليهود ·

لكن حدث فيما بعد ، حوالى القرن الأول قبل ميلاد المسيح ؛ أن وجدت اليهودية تفسيرات ظهر فيها آدم على أنه اسم علم (١) · وذلك من

(١) منذ القرن الثالث قبل الميلاد لم تعد اللغة العبرية هى لغة الحديث ، وحلت محلها اللغة الآرامية ·

خلال تفسير لكلام يهوذا فى الفصل الثالث من سفر التكوين تفسيرا يتفق مع تلك النظرة · وهكذا وجدنا المترجمين اليونان الذى ترجموا الكتاب المقدس العبرى قد ترجموا أحيانا آدم على أنه «البشر» ؛ لكنهم ــ فى أحيان أخرى ــ تركوا فى النص اليونانى الكلمة العبرية آدم كما لو كانت تعنى اسم علم ·

ومن هنا جاء تصويرنا المعاصر المشخص لآدم وحواء (هافا ــ فى اللغة العبرية ــ معناها الحياة) ·

ومن هنا كانت تلك المقــارنات التى أجراها القــديس بولس فى « رسالة الى الرومان » بين آدم الأول وآدم الثانى (وهو المسيح) ·

ولن نستطيع هنا أن نتتبع كل التغيرات التى لحقت هذا المذهب وأدت الى تلك الفكرة التى تعرض اليوم (ويصورها الرسامون من أمثال جان ايفل) ويرسم فيها فرد يدعى آدم ؛ جر علينا هو وزوجته المتاعب·

فاذا كان النص الوارد فى سفر التكوين قد وضع هكذا ، ثم لحقه التحول على هذا النحو فانه يثير أمامنا حينئذ مشكلة : من أجل أن يظل مذهب الخطيئة الأولى ، مفهوما على هذا النحو ؛ مستمرا وراسخا فعلينا أن نقول بأنه فى أوائل نشأة الانسان لم يكن هناك غير فرد واحد ، أو على الأقل ــ لم يكن هناك غير زوجين : رجل وامرأة ·

وأيا كان الفرض الذى سنفترضه ، فبوسعنا أن نقول هنا ما يلى : لابد أن تكون الانسانية قد وجدت فى لحظة معينة ؛ ولابد أن يكون هناك فرد أول وجد على سطح الأرض ·· وليس هناك ما يمنع من أن توافق على القول بأن هذا الانسان الأول الذى كان أول من شاهد وجود الوعى الانسانى فى ذاته ؛ قد ارتكب حماقة من الحماقات ·

لكن هذا ما لم يقل به نص سفر التكوين · فهو لا يحدثنا عن فرد ، بل عن الانسان · فيبدو أذن أننا لن نجنى شيئا من وراء تصويرنا لكاتب هذا النص فى صورة أكثر سذاجة مما هو عليه فعلا ، ون نتقول عليه ما لم يقله ·

★ ★ ★

علينا أن نفرق بعناية بين شيئين أو فكرتين ونفرق بين نوعين من المشاكل :

١ ــ فكرة « ارجاع الجنس البشرى الى أصــل واحد » أو ــ على العكس ــ فكرة « ارجاعه الى أصول متعددة » فكرتان علميتان بيولوجيتان تثيران مشكلة بيولوجية هى معرفة ما اذا كانت الانسانية الحاضرة قد صدرت عن أصل واحد أو عن أصول متعددة ، عن مجموعة واحدة أو مجموعات متعددة • وبعبارة أخرى هل الجنس البشرى نوع واحد أم أن ما نسميه بنوعه قد تكون نتيجة امتزاج أنواع متعددة أو مجموعات متعددة من البشر ، ظهــرت كل مجمــوعة منهــا فى أماكن مختلفــة وفى أزمنــة متفرقة ؟

ونحن هنا أمام مشكلة بيولوجية ، يجيب عليها أغلب علماء الحياة اليوم ــ ان لم يكن كلهم ــ باختيار دعوى انحدار الجنس البشرى من أصل واحــد • فالجنس البشرى ظهــر فى لحظة معينة من الزمان ، فى بقعــة محددة • وتيبيار كان يميل الى الأخذ بالفرض القائل بأن افريقيا الجنوبية تمثل مهد الانسانية (١) •

وعلينا أن نلاحظ أن هذه المسألة البيولوجية لهــا أهمية فلسفية وسياسية أيضــا • فالاتجاهات السياسية المعــادية للأجناس ليست فى حقيقتها الا فلسفات تقوم على افتراض وجود أجناس وأنواع متباينة من البشر • أما العلماء فانهم يذهبون ــ ضد هذه النظريات المعادية للأجناس ــ الى أن الأجناس البشرية لا تمثل أبدا أنواعا قائمة بذاتها ، وأن الجنس البشرى جنس واحد ؛ وأن الأجناس لا تمثل الا أشكالا سطحية توجد على قشرة تلك الوحدة الرئيسية •

ذلك هو ما يلقننا اياه العلم اليوم •

والحق أن الكنيسة عندما تتمسك بنفس الفكرة التى تقول بأن الجنس البشرى لم يتكون من امتزاج أنواع متعددة ظهرت فى أماكن وأزمنة متفرقة انما تتمسك بها من أجل نفس الهدف وهو أن النظرية المقابلة تؤدى الى انكار وحدة البشرية ، وانتشار الأساطير القائمة على الجنس ؛ ونظرية عدم المساواة بين الأجناس •

٢ ــ لكن مسألة ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد أو أصــول متعددة لها مغزى آخر يختلف تماما عما ذكرنا • اذ أنها تتضمن معرفة

(١) محاضرة القيت فى يريو ١٩٥٤

ما اذا كان قد وجد فى أول عهدنا بالبشر شخص واحد أو أشخاص متعددون • وعالم الحياة الذى يقول بأن الجنس البشرى يرجع الى مجموعة واحدة لا يعنيه أن يبحث فى ظهور أفراد كأفراد • لأنه يتحدث عن التغير الروحى الذى يطرأ على الجنس البشرى ، لكنه لا يشغل نفسه بظهور أفراد ، لأنهم باعتبارهم أفرادا يدخلون فى نطاق العالم التجريبى • وهذا واضح • تماما كما هو الشأن عند علم الاجتماع الذى يهتم باستخلاص قانون احصائى على المواليد أو على حوادث المرور أو على حالات الطلاق فانه لا يهتم بهذا الفرد أو ذاك •

فمسألة ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد اذن مسألة لاهوتية أو دينية مصدرها التاريخى قائم فى الطريقة التى قرىء بها قرونا عدة ما جاء فى الفصل الثالث من سفر التكوين • فاذا كان حقا ما يعتقده اليوم غالبية المتخصصين فى الدراسات العبرية ـ ان لم يكن كلهم ـ من أن آدم يعنى الانسان ، فان هذه المشكلة لن يكون لها وجود ؛ ولن تثار ؛ ستكون شبه مشكلة • وسنوافق رجل اللاهوت على أن الجنس البشرى مذ بدأ بفرد معين ، وبأن ثمة فردا ظهر أولا فى الوجود • لكن هذه المسألة لن يكون لها أى مغزى • فالنص الذى جاء على لسان يهوذا يقول ان الانسان قد ارتكب الشر • واذا فهمنا هذا على أن الشر قد ارتكبه انسان معين كان هو الفرد الأول ، فلن يكون هناك ضير (ضرر) من وراء هذا القول •

لكن القول الآخر بارجاع الجنس البشرى الى مجموعات متعددة وهو قول يتضمن عدم المساواة بين الأجناس لا يمكن أن يقوم بينه وبين الفكر المسيحى أى اتفاق • لكن العلم الموضوعى لا يتبنى هذا القول •

ويبدو لنا أن مسألة وجود فردين (رجل وامرأة) ، فى أول عهدنا بالجنس البشرى ترجع الى خطأ فى قراءة فهم الفصل الثالث من سفر التكوين والى تفسير انقضى عهده عند المتخصصين فى الدراسات العبرية ، وتفسير دخلت عليه الآن تعديلات أساسية • أما القول بأن هذا التفسير الخاطىء هو التفسير الذى عاش مدة طويلة فى التعاليم ، فان هذا ليس دليلا على شىء • وعندما شرع القديس جيروم فى ترجمة الانجيل عن العبرية اعترض عليه القديس أغسطينوس قائلا أن النسخة اليونانية التى ترجم اليها العهد القديم كانت دائما النسخة الرسمية المعتمدة من الكنيسة على مدى أربعة قرون من الزمان • وكان للقديس جيروم من الشجاعة ما استطاع به أن يتغلب على الصعوبات الشائكة التى اعترضته

أحيانا من أجل الحصول على النسخة العبرية الأصلية · والآن أصبحت هي النســخة المعتمدة من الكنيسة ، وبات من واجبنــا أن ندخل عليهــا تحسينات ·

من أجل هذا ، ينبغي أن لا نقصر التعارض بين الوحي والعلم في حدود الفكر المسيحي فقط · لأنه تعارض ديالكتيكي خصب يلزمنا باعادة النظر في المشاكل ، وبصفة خاصة يلزمنا باعادة النظر في تفسير الكتب السماوية الموحى بها ·

وبقي علينا أن نعرف كيف نفهم اليوم فكــرة الخطيئة الأولى على ضوء الاكتشافات العلمية ، والتقدم الذى أحرزه علم التفاسير للكتاب المقدس ؛ دون أن نتخلى في هذا عن أية فكرة تتمسك بها الكنيسة · الأمر الذى لن نستطيع أن نعالجه هنا · لكننا لن نكف أبدا ـ بمعاونة آخرين من علماء اللاهوت والمفسرين والفلاسفة ـ عن القيام به عندما تصــبح المعطيات التى أمامنا أكثر نضجا مما هى عليه الآن · وعلى هــذا النحو ، ستتضح الاجابة على المسألة التى أثارتها الرسالة العامة للبابا وهى رسالة «الجنس البشرى» والتى أثارت هذه النقطة : (اننا لا نرى كيف سيكون هناك مجال للتوفيق) ·

الفصل الثالث

البنيانية

من المنهج البنياني الى فلسفة موت الانسان

منذ ثلاثة قرون أعلن نيتشه موت الانسان ·

وكان هذا يعنى كشف عزلة الانسان ، وذلك لأن القول بأن الله قد مات معناه أن الانسان يعيش وحده فى هذا العالم · لكن نيتشه كان يرمى من وراء قوله ذاك الى أبعد من هذا المعنى ، لأنه أنكر وجود «الآخر» أيا كانت الصورة التى يتشكل فيها هذا الآخر ·

فليس يكفى اذن من أجل أن يتم الانقلاب الذى أراده فى دنيا القيم أن يهدر دم الله · بل لابد أيضا فى الوقت نفسه أن تنكر كل القيم التى توصف بأنها قيم عليا ، وتنكر مجموعة التكاليف التى وضعها الانسان أمام نفسه ؛ ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سقراط ؛ ليأتمر بأمرها · ولابد أن ننكر هذا الازدواج الذى جعل من العالم عالمين ، وجعل من تاريخ الفلسفة سجلا لأشكال خضوع الانسان ·

وانكار الحياة باسم هذه القيم العليا ، سواء كانت الهية أم بشرية ، هو الذى جعل من الفلسفة قوة قمع ونفى · وكان نيتشه هو الذى علمنا كيف نتخلى عن هذا النفى من أجل أن نحقق الهوية بين الفكر والحياة ، بين الفكر وحياة هى فى جوهرها اثبات وتجدد فقط ·

واذا كان الديالكتيك نفسه من هذه الزاوية لا يعدو أن يكون فن استرجاع القيم الملغاة ، فانه لا يقدم لنا شيئا جديدا لأنه يقنع بتبنى تلك الأفكار المجتزأة من مسيرته الباطنية · وهكذا تصبح ضروب العبودية قائمة فينا نحن من الداخل ، ونصبح نحن أنفسنا منتجين وحاملين لها · ولا يبقى أمامنا بعد هذا الا «العود الأبدى» الذى يستطيع وحده أن يقوم بدور تطهيرنا · لأنه اذا لم أستطع أن أرغب الا فيما يمكننى أن أريده بغير حدود ، فيما أستطيع اعادته بلا حدود ؛ فاننى سأسقط من حسابى لحظة النفى ؛ وسيصبح الانسان الأرقى ـ طالما قد تخلص من كل التفاعلات ـ قادرا على أن يولد باعتباره اثباتا بلا حدود ومن غير ما قيد يقيده ، باعتبار أنه قد أصبح خلقا مستمرا ·

لكن هل هذا الانسان الأرقى هو الانسان ؟ هل يمثل ذلك الانسان المركز الشخصى الذى تصدر عنه كل أفعال التفكير ، وكل ضروب المبادءات التى تكون وتنشىء التاريخ الانسانى ؟ هل يستطيع الانسان ، من الزاوية التى أطل نيتشه عليه ؛ أن يظل حاملا للمعرفة وحاملا للتاريخ ؟

ألا يعنى توكيد الذات باعتبارها ذاتا حاملة لكل هذا أن هذه الذات نفسها قد أصبحت وهما من الأوهام ؟

لقد طرح أحد أتباع نيتشه وهو « جول دى جولتيير » فى كتابه « البوفارية » (نسبة الى مدام بوفارى) أو « علم النفس فى أعمال فلوبير » ، ذلك فى نهاية القرن التاسع عشر ؛ عام ١٨٩٢ ؛ هذا السؤال نفسه فقال (ص ١٧٧) : « هذا الأنا الذى ننظر اليه على أنه عقل جمعى أو تصور مجرد ، متحققا فى المدينة أو الدولة ؛ قد نظر اليه على أنه وجود له وحدته الواقعية » • وهذا يعنى أن قيم الحرية والحقيقة فى نظره ليست وحدها هى الأوهام ، بل ان الذات نفسها هى الأخرى تمثل وهما •

وقد تتبع « جول دى جولتيير » نيتشه فى مشروعه الذى أراد من ورائه أن يخلص الواقع من كل جهاز أسطورى تراكم على الانسانية بتأثير العصور التى غلبت عليها الأوهام الميتافيزيقية والأخلاقية • فنراه يعرف «البوفاريه» بأنها تلك « القدرة التى تنبعث من الانسان وتجعله يتصور أنه مغاير لما هو عليه » • أما الناس الذين نظر اليهم باعتبارهم صناعا ومشاهدين لتلك الأوهام التى ابتدعوها هم ، فقد توهموا أنفسهم أنهم ذوات شخصية يصدر عنها التفكير والحرية والفاعلية أو الارادة • فقد كتب يقول : « بالرغم من أن الارادة الانسانية تجد نفسها دائما فى دوامة الأثر والمؤثر ، فانها تعتقد مع ذلك أنها قادرة على التدخل والتأثير » •

عندما نقول ان هذا الانسان أو ذاك وقع فريسة وهم فان هذا القول لن يمثل اذن استثناء لطبيعته ، ولا نقصد بهذا أنه يجتاز حالة مرضية• وذلك لأن وضع الخيال مكان الواقع ، وفصل الوجود عن الارادة ليس الا نتيجة لطبيعة المعرفة ذاتها ، وهى طبيعة تتضمن ازدواج جانبين : جانب الوجود وجانب الوعى به ، من حيث أن ما نكون عليه فى الواقع لا نعرفه أبدا ، ولا نستطيع الا أن نتخيله ، أى نريده • ومعرفة الأشياء تعنى بالضرورة معرفتها على نحو يختلف عما هى عليه • والانسان يتصور نفسه بالضرورة على غير ما هو عليه • وكل تفسير للكون سواء كان أخلاقيا أو ميتافيزيقيا أو دينيا أو حتى علميا يتخذ مصدره من هذا الوهم :

كل انسان مقدر عليه أن يكون « دون كيشوت » • كل انسان يواجه مع دون كيشوت طواحين هواء يظنها عمالقة •

وقد أسقطنا هنا من تفكير « جول دى جولتيير » الطابع المميز لعصره • وعلى سبيل المثال أقواله في الحتمية أو الدور الذى يضيفه الى الوراثة •

ونيتشه يمثل بالنسبة الى « جول دى جولتيير » نموذج الفيلسوف الواضح حقا ؛ الذى لا يريد أن يكون فريسة لأى وهم : انه يجدد ملامح الفلسفة في المستقبل ، باعتبار أنها ستتميز بغياب البوفارية » (نيتشه والعود الأبدى ؛ ص ٥٢٠) •

لقد تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الأخلاقى والميتافيزيقى التى تعاون فى رسمها آلاف من السنين قامت كلها على الأكاذيب ، الأكاذيب التى صنعتها العقلانية الهلينية أو التصوف اليهودى — المسيحى • تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الذى وقع سجينا للأساطير التى نسجها هو بنفسه ، للانسان الذى صنع أوهاما معيارية من حوله •

لقد أظهرنا نيتشه على أننا قد جردنا الواقع من قيمته ، من معناه ، من صدقه عندما أقمنا عالما مثاليا صنعته الأكاذيب (نيتشه : هوذا الانسان ، ص ٨) •

اننا شيدنا على هذا النحو حقيقة فى ذاتها تسيطر عليها القيم المطلقة • ولم تعد الحياة هى التى تشكل التفكير ، بل أصبح التفكير هو الذى يشكل الحياة • ثم كان الانقلاب الكبير الذى أحدثه نيتشه وقدم لنا فيه معنى الحياة (هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٢) •

وجول دى جولتيير يمثل فى السلسلة التى بدأت باعلان موت الله على يد نيتشه وانتهت باعلان موت الانسان عند بعض التصورات المذهبية لفلسفة البنيانية •

وفى احدى كتابات فرويد التى كتبها عام ١٩١٧ تحت عنوان «صعوبة يواجهها التحليل النفسى » نجده يقول عن التحليل النفسى ان له هذه الميزة المرة ، وهى أنه طعن الكرامة الانسانية بعد كوبرنيكس ودارون طعنة ثالثة ، وأذلها اذلالا جديدا اذلالا آت من ميدان علم النفس هذه

المرة ، بعد اذلالها السابق الذى آتى من علم الكون (الكوزمولوجيا) ومن علم الحياة .

ـ فقد درجت النظرة التقليدية منذ بطليموس على أن تجعل الانسان يعيش فى عالم مقفل ، وكان هو مركز هذا العالم . لكن ها هو ذا عالم الانسان يفقد مركزه فجأة على يد كوبرنيكس الذى حطم الكرات البلورية التى حاصرت الانسان وحاصرت الأرض كلها داخل شرنقة مقفلة . ولم يعد الانسان وكوكبه الذى يعيش عليه يمثلان اليوم غير نقطة ضـئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التى لا قرار لها من الأجرام .

ـ وفقد عالم الانسان مركزه بعد هذا فى علم الحياة على يد دارون . وذلك لأن دارون استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التى تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الانسان والله ، تلك الحقبة الطويلة التى روت تلك الملحمة البربرية التى لم تكن المليونان من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ فيها الا مرحلة خاطفة فى المسيرة الشاملة للحياة على كوكبنا ، ولتاريخ كوكبنا الأرضى فى الكون .

ـ وفقد عالم الانسان هذا مركزه مرة أخرى على يد التحليل النفسى عند فرويد الذى قدم للانسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة ، ومن الخيوط المتشابكة أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جدا ، وتكونت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط ، وهى عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفرط عقدها .

كتب فرويد يقول (١) « يتميز عالم التحليل النفسى بايمانه بالحتمية التى تسود الحياة النفسانية » . بهذا أوضح فرويد أن الانسان العقلانى والأخلاقى بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، الانسان المسئول عن أفكاره وأفعاله ؛ ليس الا مجرد وهم . فالفرد قد أصبح هو والخطوات التى ينفذ بها الالزام الخلقى شيئا واحدا . وبهذا خلق الفرد داخل نفسه ذاتا ، أو « أنا » مثالية تفقد ـ كمـا يقول فرويد ـ «علاقات أليفة وقـوية مـع ما اكتسبه الفرد عن طريق الوراثة ، ومع ما اسـتقر عليه من قديم » . والانسان بعد أن تحدد كيانه بين هذا « الأنا الفوقى » والأنا البيولوجى الذى يقوم على الدوافع والغرائز ، أو بين رواسـب الشـخصية الفوقية وديناميه الشخصية التحتية ؛ لا يمكن أن نعرفه بأنه « ذات » بل سيصبح

---

(١) سيجموند فرويد   خمس دروس فى التحليل النفسى   ص ٤٣

جهازا أو بنيانا ، يغدو فيه الأنا ـ كما كان يصفه جول دى جولتيير ـ « مجرد مظهر غير مستقر ؛ أو يغدو نقطة تلتقى عندها ، فى لحظة خاطفة من زمان الديمومة ؛ وبنوع ن التعادلية غير الثابتة ؛ قوى كثيرة معقدة يتعذر علينا أن نصل الى كنهها » ٠

وقد استطاع فرويد عن طريق التحليل أن يقوم بحل عقد تلك القوى المتشابكة وبارجاعها الى « قوى » و « هياكل بنيانية » ٠

واليوم يقدم لنا الأدب والفنون التشكيلية والسينما ، مع ما تزودنا به « الرواية الجديدة » وجماعة « كما هو » فن التصوير المجرد ، وتعرض علينا أفلاما سينمائية مثل «ألفا فيل» لجو دار أو « فارينهيت ٤٥١» لتروفو تعبيرا واقعيا لغياب الذات (بالمعنى المزدوج أى بمعنى غياب الأسطورة وغياب الراوى) ، تعبيرا واقعيا لما يمكن أن يكون عليه التاريخ الذى يكون الانسان فيه غائبا ؛ الانسان باعتباره مركزا للفعالية ؛ وواهبا للمعنى ومصدرا شخصانيا لكل مبادءة تتم فى مجرى التاريخ ٠

وسنكتفى بالاشارة الى مثال واحد : « فارينهيت ٤٥١ » سواء فى الصورة الروائية التى قدمها « راى برادبورى » أو فى الفيلم الذى قدمه « تروفو » هنا نجد أن الانسان ملتقى قوى ميكانيكية (آلية) على مستوى المدينة أو العالم ٠ وعندما يشير «ميلدريد» الى أعجوبة جهاز التليفزيون حيث يستغل على شاشته الصغيرة ما يسمى باسم « الحائط الرابع » للتمثيلية : « هل تستطيع أن تتصور ماذا سيكون عليه الحال اذا كان لدينا الحائط الرابع ٠ سنكون فى التمثيلية كما لم نعد نحن الذين نقوم بأدوارها بل يقوم بها مجموعة من الناس غير العاديين » ٠ وهذه الشفافية التى أصبح بفضلها ما كنا ندعوه بالفرد مجرد نقطة لقاء فى كل جزء من أجزائه لما يرد عليه من الخارج ، من غير أن يكون فى كيانه ما يسمح باعتراض هذا الوارد الخارجى وما يستعصى عليه ٠ وأصبحت هذه الحالة هى التى تحدد الانسان الذى استحال الى مجرد آلة ، تجلى فى حديث القائد «بياتى» الى «مونتاج» بقوله له : « انه لا يحب ولا يكره أحدا ٠ انه يؤدى وظيفته الآلية فحسب » ٠ الانسان تأكله النيران ٠ وهذا التآكل الكبير الذى يحدث للانسان يقع فى الرواية والفيلم بين لحظتين : اللحظة التى يقول فيها «مونتاج» لزوجته انه يوجد خلف كل كتاب انسان واللحظة الأخرى التى يجد فيها الفرد الذى تبقى وحده من الناس بعد أن أصبح هو وحده العنصر الحى الباقى من مدينة النيران ، ويلتقى بأناس يوجد خلف

كل منهم كتاب . وبين هاتين اللحظتين يوجد هذا العالم الذى أصبح فيه الانسان غائبا ، ونودى فيه بأن كل فرد قد تم تشكيله على أن يكون مساويا للآخر ؛ وبأن الجميع قد أصبحوا نهبا لتلك النار التى يقول عنها قائد فرقة المطافىء : « ان جمالها الحقيقى محصور فى أنها تقضى على المسئولية الانسانية وعلى كل النتائج المترتبة عليها » .

وعندما كنت أتتبع تلك الصور التى قدمت فى «فارينهيت ٤٥١» بدا لى أن الكلمات التى كتبها « ميشيل فوكو » فى آخر صفحة من كتابه «الكلمات والأشياء» تطن فى أذنى : « الانسان لا يمثل أقدم المشكلات التى وضعت أمام المعرفة البشرية ولا أكثرها استقرارا ... الانسان اكتشاف أظهرنا التاريخ الأثرى لفكرنا ببساطة على أنه اكتشاف حديث ... وربما أظهرنا أيضا على نهايته القريبة » (١) .

سيختفى الانسان كما يختفى وجه رسمناه فى الرمال بين أمواج البحر .

وهكذا بعد أن حاولنا أن نسترجع بسرعة خط سير الحركة ، الذى لم نقدمه على أنه خط سير لقدرنا ؛ لنضع أمامنا المشكلة الفلسفية للأزمة التى تواجه هذا الثلث الأخير من القرن العشرين متمثلة فى هذا السؤال :

هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان ؟

★ ★ ★

تلك هى النتيجة التى يبدو أننا سننتهى اليها فى هذه الأيام عندما نفسر البنيانية تفسيرا مجردا ومذهبيا . فلم يزعم « دى سوسير » أو «جاكبسون» أو «ليفى شتراوس» أبدا أن الهيكل البنيانى يغطى كل الجانب الخاضع لمعرفتنا ، فى حين أن البنيانية المذهبية المجردة تدعى احالة كل الحقيقة الى الهيكل البنيانى ؛ دون أن تصعد منه الى الفعالية الانسانية التى ولدته ، ودون أن تعترف كما تتطلب هذا كل فلسفة بنيانية ديالكتيكية ؛ بأن المنهج البنيانى لا يكتسب كل خصوبته الا اذا استكمل مقوماته بالمنهج التكوينى الذى كان « هنرى فالون » بدون شك أول من طبقه فى دراسة العلوم الانسانية .

---

(١) ميشيل فوكو   الكلمات والأشياء (جاليمار ١٩٦٦) ، ص ٣٩٨

ان فكرة البنيانية التى نسمع عنها فى هذه الأيام تنطوى على فلسفة ستمثل فى صورتها الدجماطيقية آخر مراحل التطور فى فلسفة تنادى بموت الانسان وتقوم على غياب الذات ٠

والحق أن المقولة الرئيسية من وجهة نظر البنيانية ليست مقــولة الوجود بل مقولة العلاقة ٠ والدعوى الرئيسية التى تتبناها تقوم على اثبات أولوية العلاقة بالنسبة الى الوجود وأولوية الكل بالقيـاس الى الأجزاء ٠ لا معنى للعنصر الواحد ولا حقيقة له الا من خلال شبكة العلاقات التى تكونه ٠ ولا يمكن أن نحدد الوحدات الصغيرة الا بالقيـــاس الى العلاقات القائمة بينها ، أى أن هذه الوحدات تمثل « شكولا » وليست جواهر ، وماركس هو الذى وضع أساس هذه الفلسفة البنيانيــة فى تطبيقها فى ميدان العلوم الانسانية عندما كتب يقول فى رســالته السادسة عن فويرباخ : « ان الفرد هو مجموعة علاقاته الاجتماعية » ٠

هل نجد هنا بذور فلسفة تقوم على موت الانسان وعلى نزعــة لا انسانية نظرية ؟ سنرى ٠

★ ★ ★

اننا هنا أمام عهد انقضى فى الفلسفة :عهد الفلسفة الوجودية التى استمرت مسيطرة أكثر من ثلث قرن ٠

والوجودية فى أسلوب مواجهتها للعالم ،تمثل فى جوهرها صورة من صور الفردانية اليائسة ٠ لقد أبرزت ــ وهذا هو فضلها ــ الذاتية ٠ ومسئولية الانسان ، والحصر النفسى الذى يصيبه أمام الاختيار ٠ وكان من الضرورى أن تؤكد الفلسفة الوجودية هذا كله فى وقت سادت فيــه نظم العسكرية ابان الحرب ، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلريــة، وفى وقت انتشرت فيه مآسى الاشتراكية البيروقراطية التى قامت تنكــر فردانية الفرد ، لكنها ضحت بالعقلى وبالموضــوعى ، بالصرامة العلمية وبالنظم الوترية ٠ فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط ٠

وهذا التأمل فى الذات قد ملأ بالنشوة ذلك الجيل الذى لم يستطع ابان الحرب وفى فترة الاحتلال أن يشعر بكرامته الشخصية الا بواسطة النفى والثورة ٠ ولم تكن الوجودية فى هذا مجرد تعبير عن تصـــور للعالم بل كانت موجة جديدة اكتسبت أرضا فى الأدب والتقاليد عقب حرب التحرير ، ولسنوات كثيرة بعدها ٠

لكن عندما أصبح الأمر يتعلق بالبناء كشفت الفلسفة الوجودية عن قصور مزدوج : قصور نظرى وعملى معا ٠

وحينئذ بدأت فترة انحسار الموجة ٠ ولاحت فى الأفق الخطـــوط العـامة لحركة جديدة ٠ واذا كانت كلمة « الذاتية » هى الكلمة التى كانت تفعل فعـــل السحر فى النفوس حتى ذلك الحين ، فان الكلمة التى حلت محلها هى كلمة « بنيان» أو « هيكل بنيانى » ٠

وربما نجد شبيها لهذا التحول فى بداية القرن التاسع عشر عندما أخذت فكرة « الحيوى » التى سادت ابان الرومانتيكية تحل محل فكـــرة الآلية » التى كانت سائدة فى القرن الثامن عشر ٠

ولم تكن المسألة فقط مجرد موجة جديدة بل كانت تعبيرا عن مطلب عميق تولد عن خيبة أمل عميقة وعن تجربة حيوية ٠

أما خيبة الأمل فكانت نتيجة فشـــل فلسـفات الوجود فى اقامة العلوم الانسانية ٠ وذلك لأنها اعتمدت اعتمادا كليا على الذات فقط ، الأمر الذى أدى الى الاستغناء عن البحث فى الموضوعية عند معالجـــة الروابط الانسانية ٠ وكان قد كشف التحليل البنيانى للعلاقات البشرية الموضوعية ، فى ميدان اللغة مثلا ، عن خصوبته وأظهرنا على امكانية اقامة « علوم انسانية » حقيقة ٠ وأدى البحث فى صياغة الأنظمة البنيانية وفى بناية الأنسقة الثابتة للمشاريع والأعمال والمعتقدات الى التفسير والتنبؤ معا ، والى أن يستخلص العلماء من حضور بعض الخصائص ظهور خصائص أخرى بالضرورة وفى كلمة واحدة ، أدى هذا الى أن تكتسب العلوم الانسانية وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العمليـة عن وضـــع العلوم التى تعالج الظواهر الطبيعية ٠

وازداد الأمل فى التعلق فقط بتلك اللحظة الممتـازة من لحظـــات الواقع البشرى : لحظة العقل الموضوعى ولحظة البنيان ، مع انكار حقيقة كل ما عداها من لحظات ٠ وكتب « ليفى شتراوس » يقول : « وعلى هذا النحو بدا الوعى على أنه العدو الخفى لعلوم الانسان » (١) ٠

---

(١) ليفى شتراوس : علم انثروبولوجيا بنيانى ، ص ١٩٤

وكان « ليفى شتراوس » حذرا عندما حصر بحوثه الخاصة فى مستوى معين من الحقيقة : مستوى الوسائط البنيانية ، بين ميدان البراكسيس أو الفعل الرئيسى الذى يصدر عن المجتمعات مولدا اللأبنية ، وميدان العمل الواقعى الذى يصدر عن الأفراد وتشكله هذه الأبنية نفسها • أما الاتجاه الى إبعاد الذات ابعادا تاما فلم يظهر الا فى المرحلة الأخيرة ، منذ محاولات التفسير البنيانية الخالصة التى قام بها «آلتوسير» مع مدرسته لكتاب رأس المال لماركس ، حيث حاولوا أن يرجعوا الانسان الى مجرد « حامل لعلاقات الانتاج » ، حتى محاولة « ميشيل فوكو » التى تنبأت بعد موت الله الذى أعلنه نيتشه بموت قريب للانسان •

والحق أنه ارتبط باليأس النظرى الذى نتج عن فشل الفلسفات الوجودية قيام تجربة حيوية أكثر شمولا منا لتجربة الوجودية ، هى التى تفسر لنا كل السحر الذى قوبلت به فى الوقت الحاضر المشروعات البنيانية • وكلها مشروعات تقع وراء العلوم الانسانية ووراء الفلسفة وتحتل مكانها فى الأدب ، وقد تحتل عما قريب مكانها فى عادات الناس وذلك لأن القوة المخيفة ليس فقط للوسائل الجماهيرية فى نشر الثقافة من صحافة واعلان واذاعة وتليفزيون وسينما بل قوة الأجهزة التى تدير تلك الوسائل بهدف اخضاع سلوك الأفراد لأغراض اقتصادية وأخلاقية وسياسية خلقت وضعا واقعيا أصبح فيه أكثر جوانب سلوك الأفراد ظهورا هو خضوعهم لمخططات بنيانية • وذلك ابتداء من المونتاج الاعلانى لردود الفعل المشروطة حتى كليشيهات المناظر العاطفية مارين بردود الفعل السياسية عند الجماهير ، تلك الردود المتبلورة فى صيغ أعدت اعدادا مسبقا • أما لحظة المبادرة التاريخية التى تخلق الفرد الفعال والذات المسئولة المشاركة مشاركة فعالة فى مستقبل جديد بالتصميم الذى تتخذه فقد انتقلت هنا الى الدرجة الثانية من الاهتمام • وقد بدا أن التاريخ كله — اذا نظرنا الى الأمور نظرة سطحية — يمكن ارجاعه على هذا النحو الى ديالكتيك من النظم والبناءات ذات التأثير الخاص لا نشعر الا نادرا بالحاجة الى أن نصعد منه الى الفعالية الانسانية التى أوجدتها •

فالمسألة اذن تنحصر فى أن نعرف هل ينبغى علينا أن نحصر تفكيرنا النظرى فى هذا البناء الفوقى ، وحول هذه الانتكاسة الواضحة والمؤقتة التى يبدو أننا نستطيع ارجاع تاريخها الى فعل قوى مجهولة أوجدت تلك النظم البنيانية ، أم أن علينا — على العكس من ذلك — فى الوقت الذى نعترف به اعترافا تاما بقيمة الدور الكبير الذى تقوم

به هذه الهياكل البنيانية (وبالتالى بفوائد النظم البنيانية المختلفة) أن نضع كل هيكل بنيانى فى موضعه باعتبار أنه يمثل لحظة من لحظات الواقع البشرى لحظة لا تتجاهل الأفعال الانسانية الرئيسية التى أدت الى وجود تلك الهياكل البنيانية من ناحية (وبصفة خاصة ابتداء من العلاقات الايجابية التى تقوم بين الانسان والطبيعة وتلك التى تنشأ من تطور القوى الانتاجية) ولا تتجاهل كذلك الأفعال الفردية الواقعية التى تتطور وفقا لتلك الهياكل البنيانية ، لكن بدون أن نرجع تلك إلى هذه ، وبشرط أن تمثل هى ذاتها لحظة من لحظات الخلق . وبعبارة أخرى فان علينا أن نعترف بمشروعية البنيانية كمنهج على الكشف والتحليل ، تتجلى فائدته فى اظهارنا على مستوى معين من الواقع البشرى والاجتماعى ، ونرفض البنيانية عندما تزعم أنها قد أصبحت فلسفة تقدم لنا تحليلا شافيا للواقع البشرى تحليلا يؤدى الى انكار لحظة الخلق ولحظة الذاتية . وفى الحالة الأولى تتجلى البنيانية على أنها وسيلة لا يمكننا تعويضها ، أما فى الحالة الثانية فتصبح البنيانية اغترابا يجمد النشاط الانسانى .

★ ★ ★

اذا فهمنا كلمة « هيكل بنيانى » أنها تدل على نسق من العلاقات وأحكام الروابط والتحولات التى تربط بين الأطراف المختلفة فى مجموعة معينة بحيث أن هذه العلاقات وتلك الأحكام تحدد معنى كل عنصر من العناصر الداخلة فى هذه المجموعة فانه يبدو :

١ ــ أن البحث عن الهياكل البنيانية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية من لحظات كل علم وهى لحظة استنباطية لموضوع الدراسة الذى يتناوله العلم .

٢ ــ أن رواد هذا المنهج البنيانى مطبقا فى ميدان الدراسات الانسانية كانوا ثلاثة : ماركس وفرويد ودى سوسير .

وكان ماركس ــ كما يشهد على ذلك بوضوح كتابه « اضافة الى نقد الاقتصاد السياسى » ــ هو أول من طبق المنهج البنيانى فى تحليله لرأس المال .

وقد بدأ من دراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالى وبخاصة لأكثر النظم الرأسمالية تطورا فى عهده ، وهو النظام الرأسمالى الانجليزى ثم

استخلص منه الأساس الباطنى الذى يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالى وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التى يتطلبها بالضرورة هذا الشكل من الانتاج ·

وأقام ماركس نموذجا مجردا كشف به عن المبدأ الباطنى الذى يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالى ولكنه فى الوقت الذى كان مهتما باستخلاص الهيكل البنيانى الذى يخضع له النظام الرأسمالى وبتتبع الروابط المتبادلة بين أشكاله اهتم ماركس كذلك ـ وبنفس الضرورة ـ بتكوين وتطور عوامل الهدم فى هذا النظام ·

وهكذا فان ماركس بخطواته الأولية تلك قد تجاوز التعارض الرئيسى الذى أقامه « دى سوسير » بين تثبيت الظواهر اللغوية وتطورها التاريخى وهو التعارض الذى قدسته البنيانية المعاصرة وأصبح يمثل أكبر مصدر للقلق عند أولئك الذين أرادوا أن يرجعوا الماركسية الى بنيانية خالصة ترفض أى فلسفة أخرى وتتجه أبعادها كلها فى اتجاه واحد ·

وبوسعنا أن نقيم دليلا مشابها لهذا من فلسفة فرويد ، لكن هذا ليس من اختصاصى أو قدرتى وسيخرج بنا هذا عن هدفنا فى هذا الكتاب · فلقد أردت هنا فقط أن أوضح كيف نشأ الصراع بين « الهيكل البنيانى » والنظرة التاريخية ، وكيف أن ماركس اقترح علينا من الوسائل ما يكفل تجاوزه ، وذلك بأن اتخذ نقطة بدئه من المشكلة فى وضعها الذى تركه فيها « ليفى شتراوس » عندما كتب فى شراسة الفكر وهو يثير امكانية ادخال بحوثه الخاصة ضمن التطور الماركسى للمجتمعات وتاريخها : « بدون أن أشك فى أهمية البناء التحتى ،فاننى على يقين بأنه يوجد بين الفعل الصادر من التاريخ والأفعال الفرديةوسيط وهذا الوسيط عبارة عن « مخطط تصورى » يتكون من مادة وصورة، لا قوام لاحداهما فى استقلال عن الأخرى ، ويؤدى وجوده الى تكوين « هياكل بنيانية » تؤدى دورها فى الفعل · وهذه الهياكل البنيانية تجريبية وعقلية فى الآن نفسه · وفى هذه النظرية حول البناءات الفوقية وهى نظرية لم يعرض لها ماركس الا لماما ، نأمل أن نوجه بحوثنا واضافتنا » ·

فالمنهج البنياني الذى طبقه ليفى شتراوس قد أدى ليس فقط الى تعميق نظرية ماركس فى الأبنية الفوقية بل الى تعميق النظرية الماركسية كلها ، بشرط أن ننظر الى الهيكل البنيانى نظرة (ديالكتيكية ، أى باعتباره لحظة أو وسيطا بحسب تعبير ليفى شتراوس نفسه) ، وليس باعتباره مجموعة قائمة بذاتها أدى وجودها عند بعض الفلاسفة المعاصرين للبنيانية الى أن فقدت دورها كوسيط وأصبحت مصدرا للاغتراب ٠

ونستطيع أن نلمح تباشير الانفصال بين الهيكل البنيانى والتاريخ عند « دى سوسير » الذى ذهب الى أن تثبيت الظاهرة اللغوية لا يخضع للهيكل البنيانى نفسه ٠

وابتداء من هذه المصادرة وضع أسس منهج ذىخصوبة فائقة يعتمد على مصادرات ترفض التطور البيولوجى ، ويفهم من التنظيم البنيانى أنه تنظيم يسعى الى اعادة تكوين الكائن الحى فى وجوده الشـــــامل ابتداء منأحد عناصره فقط ٠

وكان ليفى شتراوس نفسه قد ذكرنا بالخطوات الرئيسية التىقام بها «تروبيتزكوى » فى علم فقه اللغةوبخاصة فى فرع الصوتيات البنيانية والتى أوحت اليه ببحوثه الخاصة ٠

١ ـ دراسة الصوتيات تتجه من دراسة الظواهر اللغوية المشعـــور بها (الداخلة فى نطـاق الوعى) الى دراسة البناء التحتى غير المشعـــور به (الذى لا يدخل فى نطاق الوعى) ٠

٢ ـ انها ترفض النظر الى الحدود على انها تمثل حقائق مستقلة قائمة بذاتها وتتخذ العلاقات القائمة بين الحدود أساسا لها فى تحليلاتها

٣ ـ انها أدخلت فكرة النسق فى دراستها ٠

٤ ـ انها تهدف الى اكتشاف القوانين العامة (١) ٠

وبهذا كانت الدراسات اللغوية أولى الدراسات التى وصلت الى دقة شبيهة بالدقة التى وصلت اليها علوم الطبيعة :

---

(١) ليفى شتراوس : انثروبولوجيا بنيانية ، ص ٤٠

١ ـ انها وصلت الى موضوعية حقيقية . وفي هذا الصدد يلاحظ « ليفي شتراوس » في « أنثروبولوجيا بنيانية » وهو بصدد تعميم للمنهج البنياني : « اننا نتجه الى تصور البناءات الاجتماعية على أنها موضوعات مستقلة عن وعي الأفراد بها (بالرغم من أن هؤلاء الأفراد هم الذين يسيطرون على وجود وعيهم) وباعتبار أنها من الممكن أن تختلف عن الصورة التي يكونها هؤلاء الأفراد عنهما بالقدر الذي يختلف به الواقع الفزيائي عن التصورات الحسية التي نكونها عنه وعن الفروض التي نقيمها حوله » (١) .

٢ ـ وصلت الدراسات اللغوية الى درجة من الدقة في الاستنباط الصوري شبيهة بما وصلت اليه علوم الطبيعة . واكتسبت صفة العلم ابتداء من اللحظة التي أصبحت فيها قادرة على اقامة « نماذج » منسجمة وفعالة لموضوع دراستها (وهذا نفسه هو ما يحدد لنا موضوع العلم) .

وقد وصلت الى هذه النتيجة بطريقتين :

(أ) أولا عن طريق اخضاع كيفيات الأشياء الى ضرب من التصور وذلك لأن الكيفيات أو الوجود الحسي المباشر ، القائم هناك ، الخاضع لتجربتي المعاشة يكف عن عدم قابليته للخضوع الى التصور عندما ننظر اليه على أنه يمثل حدا ينتهي عنده شيء ما أو على أنه مغاير لشيء ما ، أي عندما يدخل في نسق من المتناقضات والروابط . وبالتالي عندما يكف عن كونه « غير القابل للمعرفة ليصبح لحظة من لحظات الهيكل البنياني منتميا الى الكل الذي يخضع له تعريفه ومعناه . وبالمثل فان ما يهمنا في علم اللغة البنياني ليس هو الحدود أو الأطراف التي ينظر اليها في وجودها المنعزل بل المفارقات والاختلافات : اختلافات في الصوت والمعنى والعلاقات القائمة بين الأصوات وبين المعاني أيضا ، وهو ما يكون النسق الرمزي الذي تخضع له اللغة .

(ب) ثم ان علم اللغة باعتبار أنه يبحث عن النسق المصاحب للتجربة يقوم بدراسة هذا الجانب غير المشعور به من اللغة ويخضعه للبحث الموضوعي . وبهذا ينشيء نموذجا للنظام البنياني الخفي يخضعه للدقة العلمية ، ويصل الى اقامة جهاز كامل من البديهيات يسيطر على موضوعه تماما : انه ينجح في تقديم صياغة لبعض مبادئه الأساسية ، المنسجمة

---

(١) ليفي شتراوس : انثروبولوجيا بنيانية ، ص ١٣٤

مع نفسها والتى تسمح بالوصول من خلال استنباط معين الى جهاز من كل القضايا التى تؤلف النظرية وفقا لقواعد صريحة •

وقوام هذه البنيانية تمثلات حسية (على مستوى المرئيات) بل تصورات ، أعنى شبكة من العلاقات الخاضعة لبنيان معين والمتداخلة فيما بينها بمجموعة من الروابط المنظمة •

وقد كانت هذه المعرفة البنيانية فى الوقت نفسه ، على نحو ما أوضح ذلك جرانجر ، دليلا على أن الرياضيات لا تمثل النموذج الوحيد للعلم الاستنباطى الذى يقوم على الحية فى اختيار البديهيات ، وعلى أن العلوم الانسانية تستطيع أن تعيننا على اكتشاف نماذج جديدة مختلفة عن العلوم التى عودها ايانا الحساب ، لكنها ليست بأقل دقة منها وتؤدى وظيفتها ، وهى امكانية الوصول الى الكل ابتداء من الجزء والتنبؤ بالتطورات المقبلة ابتداء من المعطيات الحاضرة أمامنا : « اذ حضرت أمامنا بعض الخصائص فان ثمة خصائص أخرى ستكون مرتبطة معها بالضرورة » (١) •

وهذه المزايا السامية لعلم فقه اللغة قد جعلت منه علما قائدا لكل العلوم الانسانية الأخرى •

وفى عام ١٩٤٥ اقترح موس (٢) أن يحذو علم الاجتماع حذو ما فعله علماء اللغة من أجل أن يحرز تقدما كبيرا • وكان ليفى شتراوس قد أوضح فى تجربته بجراة كبيرة أن « الفلسفة لن يفوتها أن تلعب فى ميدان العلوم الاجتماعية نفس الدور الطريف الذى لعبته الفزياء النووية مثلا بالقياس الى العلم بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة » (٣) •

ومضى ليفى شتراوس فى كتبه « الهياكل البنيانية البدائية لفكرة القرابة ــ شراسة الفكر ــ مدارات حزينة والنيىء ــ مصدر عاداتنا حول المائدة ــ من العسل الى الرماد» • مضى برشاقة ممتازة فى الاسلوب فى نقل النموذج اللغوى الى نظريات فى اللغة والقرابة والعقل والأسطورة وأخيرا الى نظرية عامة فى المجتمعات • وأراد مؤلفون آخرون أن يوسعوا من تطبيق هذا النموذج على ميدان النقد الأدبى بل وحتى على ميدان التأليف الروائى ، وميدان الاقتصاد السياسى وفى التاريخ •

---

(١) ليفى شتراوس : الكتاب السابق ، ص ١٩٤

(٢) Mauss .

(٣) ليفى شتراوس : الكتاب السابق ، ص ٣٩

وقبل أن نسأل عن مشروعية هذا الانتقال والشروط التي ادت الى تحقيقه علينا أولا أن نستخلص المصادرات التي انطوى عليها :

١ ـ عندما حصر « دى سوسير » ميدان بحثه العلمي فانه مارس حرية كاملة في أن يقوم بعملية رد ذات ثلاث شعب :

(أ) فقد فصل اللغة باعتبارها منشأة اجتماعية عن الكلام باعتباره عملية من عمليات الذات ٠

(ب) وفصل اللغة عن التاريخ اللغة بعملية قطع أفقية عزل بها كلا منهما عن الآخر ، وأسقط من حسابه عنصر الزمان ، واتجه فقط الى دراسة الظواهر اللغوية الثابتة ٠

(ج) وفصل اللغة عن محيطها الاجتماعي ليقوم بدراستها بحسب قوانينها الباطنية الذاتية فقط ٠

وهذه الاحتياطات أو المصادرات المنهجية التي بدأ منها دى سوسير ليحدد بها مجال بحوثه وينبت بها أحد مستويات المعرفة مشروعة تماما ومثمرة بشرط أن تكون على وعي تام بأننا نقوم هنا بتحديد متعمد لأحد مستويات المعرفة ، وبشرط أن لا ننسى هذا عند معالجتنا في نهاية البحث لمستويات أخرى (بدون أن نرفض وجودها) ونربطها بالمستوى السابق ٠

وقد نبهنا ليفي شتراوس مرات عديدة ضد خطر هذه التحديدات عند تطبيق المنهج البنياني ٠ وعلى سبيل المثال ، في الدرس الذى افتتح به محاضراته في « الكوليج دى فرانس » وبعد أن أفاض في مديح حار أثنى به على علم التاريخ أضاف : « هذه الاشارة بالايمان بقيمة التاريخ قد يدهش الآخرين ، لأننى قد اتهمت أحيانا بأنى قد صددت نفسي عن التاريخ ٠٠٠ وأنا وان لم أكن قد مارست الاهتمام بالتاريخ الا نادرا الا أننى حريص على أن أوفر له كل الحقوق » ٠ واذا كان قد اهتم في بحوثه بالهيكل البنياني أكثر من اهتمامه بالتطور التاريخي ، وبالنتيجة أكثر من عملية الصيرورة ، فانه لم يقف مطلقا في سبيل امكانية ومشروعية اتخاذ زوايا أخرى في التصدى لدراسة الانسان ، ولم يمنعنا من القول بوجود مستويات أخرى للمعرفة غير مستوى الهيكل البنياني٠ فمع اعترافه في كتابه « شراسة الفكر » على سبيل المثال بوجود «نوع من عدم التعاطف الجذرى » (١) بين التاريخ والهيكل البنياني عاد عام

---

(١) ليفى شتراوس : شراسة الفكر ص ٣٠٧

١٩٦٤ فكتب يقول : « للعلوم الاجتماعية والانسانية بعض الروابط غير اليقينية التى تقوم عليها ، وعلى سبيل المثال ، تلك الروابط التى تقوم بين الهيكل البنيانى ومسيرة تطوره : فاننا لا نستطيع تصور أحدهما الا اذا تجاهلنا الآخر والعكس ، الأمر الذى يقدم لنا ــ ولنذكر هذا عابرين ــ وسيلة يسيرة تفسر لنا التكامل القائم بين التاريخ والاثنوجرافيا » (١) ٠

وفى أحد التقارير التى بعث بها الى اليونسكو عن « العلوم الاجتماعية فى التعليم العالى » نراه يبالغ فيستعمل تعبيرات قريبة من تعبيرات ماركس عندما حدد موضوع دراسته بقوله انه « يمثل العلاقة المزدوجة التى لا انفصام لها القائمه بين انسانية تغير وجه العالم وتتغير هى نفسها أثناء العمليات التى تنجزها » (٢) ٠

هذه اللحظة أو بالأحرى هذا المستوى البنيانى فى المعركة كثيرا ما أهمله الماركسيون وتناسوه فى بعض الأحيان ٠ اذ أنهم كانوا يتجهون فى أغلب الأحوال على سبيل المثال ، عند دراستهم للتصورات الفلسفية للدين أو للأشكال الفنية ، الى دراسة الشروط الخارجية لتلك التصورات مباشرة ، دون أن يمروا أولا بالتحليل الباطنى للهيكل البنيانى للعمل الدينى أو الفنى ، وبالبحث فى الأساس الجوانى الذى يخضع له نظامه الذاتى ٠ وفى هذا الصدد لا نملك الا أن نقر « رومان جاكسون » على ما قاله : « لا أعرف عندما يكون الأمر متعلقا بدراسة اللغات أو الفن كيف يمكن أن نخول لأنفسنا عدم الوقوف عند الهيكل البنيانى فى هذه الدراسات ٠ أما أولئك الذين يتحدثون عن أشياء أخرى فى هذه المحاولات فانهم يقدمون لنا «دردشة» ولا يتحدثون حديثا علميا (مجلة الخطابات الفرنسية رقم ١١٥٧ بتاريخ ١٧ الى ٢٣ مارس ١٩٦٦) ٠

وهو يؤكد أنه لا يرى أى تعارض بين هذا المنهج البنيانى والماركسية بشرط أن لا نخلط بين الماركسية وهذا التصوير الآلى لها الذى يزعم فيه أصحابه على سبيل المثال أن بوسعنا أن نقوم بدراسة مستوى الفن باعتبار انه مجرد استخلاص آلى من المستويات الأخرى ٠

ولنأخذ مثالين يمثلان طرفى النقيض :

---

(١) مجلة اليتيس ، رقم ٤ ، ص ٢٠٥
(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥

فبوسعنا ان ننظر الى دراسة مثل دراسة « جيرول » عن ديكارت على أنها بالغت كثيرا فى الاعتماد اعتمادا مطلقا على المنطق الداخلى لاعمال ديكارت ، وعلى التسلسل والترابط المتبادل فيما بين أفكار ديكارت ، دون أن يربطها بكيان المجتمع الذى عاش فيه ديكارت أو بالتاريخ،ودون أن يرى فيها اجابه على الأسئلة التى كانت مطروحة خارجها فى حياة الناس فى ذلك العصر المحدد · لكن هذا لا ينفى أن ذلك التحليل البنيانى وذلك التشييد لهذا النموذج التأليفى يمثلان مرحلة أولية وهامة فى الاكتشاف العلمى لأى موضوع من موضوعات الدراسة وأننا لا نستطيع أن نعالج محاولة التفسير والشرح ابتداء من الظروف الخارجية الا بعد أن نكون قد فمنا بهذا البحث الدقيق فى دنيا التصورات ، والا فاننا سنكتفى بوضع أعمال الانسان ضمن الروابط الاقتصادية والاجتماعية والسياسيه السائدة فى العصر الذى يعيش فيه زاعمين أننا نستطيع أن نرجع هذه الأعمال الى تلك الروابط أو نستخلصها منها بحسب المنهج الآلى فى التفسير الذى يقول « ليست هذه الأعمال الا تلك الروابط ولا شىء غير هذا » ، متجاهلين بهذا تماما نوعية البناءات الفوقية واستقلالها النسبى ·

وبهذا نصل الى مثال من الطرف الآخر ، وهو ما قدمه « جورج لوكاش » فى كتابه « التاريخ والوعى الطبقى » عندما وضع مقولة الشمول فى المحل الأول ورفض رفضا باتا القول باستقلال نسبى للبناءات الفوقية ، وذهب الى أن الطبقة العاملة تعمل على افراز الحقيقة المطلقة التى تكون باطنة فيها كما تفرز البرجوازية المتهاوية — فى أحد الكتب الأخرى للوكاش — تحطيم العقل · وقد أدى تصور هذا الانتقال من البناء التحتى الاقتصادى والاجتماعى الى البناءات الفوقية بمؤلف آخر هو « لوسيان جولدمان » الى أن يقول بعلاقة ذات اتجاه واحد بين كل مرحلة من مراحل تطور وضع النبلاء من كبار الموظفين فى القرن السابع عشر والمرحلة التى تقابلها فى التصور المأساوى للعالم عند أتباع «جانسنيبوس » · وقد أدى نفس هذا المخطط الذى قام على رد كل شىء الى عامل واحد واستخلاص كل شىء منه الى تجميد البحث التاريخى عند عدد كبير من الماركسيين ·

فالمنهج البنيانى يستطيع أن يعين الماركسيين فى تصحيح تفسير ضيق وآلى للمنهج الذى وصفه ماركس نفسه · وذلك لأنه يعلمهم أن التحليل الباطنى والبنيانى يمثل المرحلة الأولى والضرورية من مراحل

أى بحث · لكن بشرط أن لا ننسى أن هذا المستوى من مستويات المعرفة لا يمثل المرحلة الوحيدة ·

فاذا كان من المشروع تماما أن نقـوم بدراسـة الانسقة اللغوية والتشريعية وأنسقة الاعمال الفنية والمعتقدات الدينية فى ذاتها ،ضاربين الصفح مؤقتا عن أسبابها وعن علاقتها بالتاريخ ، فان من غير المشروع أن نرجع دراسة الانسان الى دراسة الأعمال الانسانية · ومن غيرالمشروع أن نتقبل دراسة النتائج الموضوعية التى وصل اليها الفعل الانسـانى فى صورتها النهائية كبديل لدراسة هذا الفعل الانسانى نفسه فىشموله وتطوره · ومع أن دراسة هذه النتائج الموضوعية البنيانية تمثل لحظـة ضرورية لكنها مجرد لحظة فقط ـ كما يلاحظ بحق سيبباج فى كتابـه « الماركسية والبنيانية » حيث يقول : « الانسان هو المنتج لكل ما هو انسـانى ··· ان الناس هم الخـالقون للغـات وللأسـاطير والديانات والمجتمعات (١) ·

والا ، فسينتهى بنا الأمر الى تكوين تصور اغترابى للبنيانية · اذن، لابد أن نجعل منها نموذجا علميا من صنع الانسان · وسنضيف اليها كيانا أنطولوجيا · وهنا أيضا تصبح ملاحظة « سيباج » صحيحة ، عندما يؤكد أنه من غير الممكن أن نتحدث عن وظيفة مستقلة للهيكل البنيانى الا اذا كان حديثنا عنه حديثا ميتافيزيقيا ·

المأساة قائمة فى أن كلمة « هيكل بنيانى » اسم وليست فعلا · وعندما نستعمل اسما من الأسماء فاننا نتجه دائما الى أن نبحث وراءه عن « جوهر » · وينتهى الأمر بنا الى أن ننظر الى الهيكل البنيـانى على أنه يمثل « شيئا » ولا يمثل تكوينا معينا خاضعا لفعل ما ، غير منفصل فى وجوده عن الناس الذين يؤدون أفعالا ، ويحققون بنـاءات اللغة فى أحاديثهم وكتاباتهم ، وبناءات الأسطورة فى سلوكهم ومعتقداتهـم · وبالجملة ، فمن الضرورى أن لا نضحى بوجود المنتج وفعل الانتـاج لحساب الناتج · وهذا هو أحد التعاليم الكبيرة التى قال بها ماركس فى كتاب « رأس المال » عندما حذرنا من الأوهام التى تخلقها فينا « عبادة وثنية للسلعة » ·

ذلك هو أول مجال من المجالات التى تحد من المنهج البنيانى ·فهذا

---

(١) بول سيباج : الماركسية والبنيانية ، ص ٢١٤ ·

المنهج لا يستطيع أن يتجاهل ــ اللهم الا اذا أراد أن يتحول الى منهج للاغتراب والتقديس الوثني للهيكل البنياني ــ أنه مجرد لحظة (لها مشروعيتها التامة وخصوبتها) من لحظات البحث ، وأنه لا يؤدي الى استبعاد لحظات أخرى ، وعلى الأخص لحظة التحليل التكويني الذى ينتقل من الهيكل البنياني الى الفاعلية الانسانية التى أوجدته ٠

ويقودنا تجاهل هذا الحد والزعم بأن مستوى الهيكل البنياني يمثل مستوى المعرفة كلها الى القول بوجود ميتافيزيقى نعزوه الى الحقيقة الترنسندنتالية للبناءات ، أو بوجود ما يسميه ريكور ــ مستخدما أسلوبا استعاره من ليفي شتراوس بعد تصحيحه ــ « كانطية بدون ذات ترنسندنتالية » (١) ٠ وليفي شتراوس سيؤكد هذا الاتجاه بقوله :«ان الأمر سيكون في مجموعه عبارة عن نقل البحث الكانطى الى الميدان الاثنولوجي » (٢) ٠

هذا الاتجاه الذى جعل فيه أصحابه النظام شيئا وأفردوا له وجودا وجوهرا واتجهوا الى فصله عن الفعل الانساني قد بدا على استحياء جدا عند ليفي شتراوس قبل أن يظهر بصورة مبالغ فيها جدا عند «آلتوسير» أو « فوكو » ٠

فابتداء من تلك الملاحظة المشروعة تماما التى لاحظها ليفي شتراوس في قوله « ان الدراسة اللغوية تضعنا في مواجهة وجود ديالكتيكي وشامل لكنه موجود خارج الوعى والارادة أو فى مستوى أقل من مستواها » (٣) ، انتهى به الأمر الى أن يكتب فى « مدارات حزينة » (الفصل العشرون) وبضرب من التعميم مشكوك فيه الملاحظة الأخرى التالية : « المجتمعات والأفراد فى لهوها وهمومها لا تخلق أبدا شيئا مطلقا ، بل تكتفى بأن تختار بعض الروابط لتجمع بينها فى فكرة مثالية يسهل عليها بعد ذلك أن تعيد بناءها من جديد » ٠

وهكذا فان البحث الصادق عن الموضوعية ، ذلك البحث الذى جعل ليفي شتراوس يقول « علينا أن نفهم الوجود بالقياس الى ذاته لا بالقياس الى أنا » (مدارات حزينة ، الفصل الخامس) ، اتجه شيئا فشيئا الى ضرب جديد من الوضعية يزعم الوصول الى حقيقة موضوعية

---

(١) بول ريكور : مجلة العقل (الفرنسية) ، عدد نوفمبر ١٩٦٣ ص ٦١٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٣٠

(٣) ليفي شتراوس : انتروبولوجيا بنيانية ، ص ٣٣٤

سنكون كتلك الحقيقة الوضعية السابقة التي تصور الواقع خاليـــا من الانســـان .

والبحث الصادق عن الثوابت البنيانية سيتجه شيئا فشيئا الى أن يصبح مثالية بنيانية مؤسسة على تصور نسق عام من الممكنـــات انتهى تكونها ، تفتقر في كل لحظة من لحظاتها الى الفعل الخلاق للانسان .

وابتداء من هذه الملاحظات لم يتردد فلاسفة البنيانية الذين جاءوا في الجيل اللاحق على ليفي شتراوس في أن يشتطوا الى الحد الذي جعلهم يتخيلون وجود تاريخ سيتصورونه على أنه مجرد لهو بنياني ، تاريخ يخلو من المبـادرة التاريخيـة البشرية حقـا ، تاريـخ بدون بشر ، وجعلهـم ينادون مع « فوكو » بأنه « بعد أن بشر نيتشه بموت الله ، لم يعـد اليوم غيـاب أو موت الله هو ما علينا أن نؤكده بل علينـا أن نؤكـد نهـاية الانســان ... سيختفي الانســان » (١) . وتلك مبالغة جديدة أكثر جرأة مما ذهب اليه ليفي شتراوس الذي كان قد قنع بأن يقول : « لقد بدأ العالم بدون الانسان ، وسيبلغ تمام تطوره بدونه أيضا » .

وهكذا استبعدت الذات من العلوم الانسانية ، كما لو كان علينا أن ننظر الى هذه الذات لا على أنها جماع للعلاقات ، وفي الوقت نفسه ، مركز ينبعث منه تصميم الانسان وخلقه بل على أنها مجرد جماع للعلاقات ونقـطة لقاء قوى متعددة . ومن الجدير بالذكر أن هذه المبالغة وذلك التفسير القاصر للدور الذي يقوم به الهيكل البنياني قد ظهرا في الوقت الذي اتجه فيه علماء اللغة أنفسهم الى الابتعاد عن التحليل البنياني باعتبار أنه لم يعد يمثل المنهج الوحيد لعملهم ووضـــعوه في موضـــعه الحقيقي دون أن يستبعدوا المناهج الأخرى في تناول موضوعاتهم ، وبخاصة تلك المناهج التي تقيم وزنا لأبعاد التاريخ .

★ ★ ★

٢ ـ أما التبرير الثاني الذي صادر عليه فلاسفة البنيانية وأدى الى انتقال النموذج البنياني الموجود في علوم اللغة الى مجموعة العلـوم الانسانية فانه لا يقوم فقط على فكرة المنهج التي شرحناها حتى الآن ، وهي فكرة أثبتت خصوبتها في علوم اللغة بعد أن اتسع نطاق تطبيقها في علوم أخرى ، بل يقوم على أن موضوع علم اللغة هو في جوهـره الموضوع الذي تدور حوله جميع العلوم الانسانية .

---

(١) فوكو : الكلمات والاشياء ، ص ٣٩٦

والمصادرةالأساسيةالتى جعلت هذا التوسع يبدو مشروعا ، تقـوم على القول بأن اللغة هي العصب المشترك بين كل أشكال الثقافة ٠ وبأن خلق لغة معناه اقامة حد فاصل بين الطبيعة والثقافة ، وبأن اللغة تمثل الكيان الحقيقى للثقافة ، وبأن الانسان ـ فى مقابل الحيوان ـ يتحـد جوهره بما يقوم به من وظيفة رمزية ٠

يقول ليفى شتراوس : « ان علماء اللغة وعلماء الاجتماع لا يطبقون فقط نفس المناهج بل ان موضوع الدراسة عند الفريقين موضـوع واحد » (١) ٠ وهذا الموضوع هو ظاهرة الاتصال ٠

وليس بمستبعد أن يكون لهذا التشبيه نتائجه الخصبة ، حتى ولو لم نستطع أن نستغله تمام الاستغلال ٠ فمحاولة ديكارت التى شبه فيها الكائنات العضوية بمجرد وجودات فزيائية والتى طبق فى تحليلـه لها نفس المبادىء المطبقة فى الميكانيكا لم تنته فقط الى نتائج مباشرة بل خولت للعلماء ـ فيما بعد ـ أن يستخلصوا نوعية الحياة على نحو أكثر عمقا ٠

لكن الى أى حد يصبح من المشروع أن نرجع أنساق القرابة ـ وابتداء منها جميـع مظاهر الحياة الاجتماعية تدريجيا أو الحياة الاجتماعية الى نسق الاتصال ؟ لقد كتب ليفى شتراوس يقول : « ان نسق القرابـة لغة ٠٠٠ أى أنه مجموعة من العمليات التى تهدف الى اقامة طـراز من الاتصال بين الأفراد ومجموعات الناس ٠ واذا كانت الرسالة [وسيلـة الاتصال] فى هذه الحالة ليست شيئا آخر الا النسوة التى تتداولهـا مجموعات القبائل والسلالات والأسر ، أعنى أنها ليست ـ كما هىفى اللغة كلمات المجموعة التى يتداولها الأفراد ، فان هذا لا يغير فى شيء من الحقيقة القائمة ، وهى أن الظاهرة واحدة فى الحالتين » (٢) ٠

واجتاز شتراوس فى كتابه « شراسة الفكر » مرحلة جديدة من التعميم ٠ لأنه ابتداء من النموذج اللغوى أخذ فى هذا الكتاب يقدم لنا نظرية فى العقل ٠ فربط بين البنيانية ونظرية الاعلام ٠ ونظر الى العالم الذى يعيش فيه البدائيون على أنه عالم من الرسائل المتبادلة ، تماما كالعالم الذى نعيش فيـه نحن ، وحاول جاهـدا أن يثبت أن الهيكل

(١) ليفى شتراوس : الهياكل البنيانية للقرابة ص ٦١٢

(٢) ليفى شتراوس : انثروبولوجيا بنيانية ، ص ٢٨

البنيانى الذى تقوم عليه المعرفة عند الانسان البدائى ليس مختلفا تماما عن الهيكل البنيانى لمعرفتنا نحن ٠

وقد عمم ليفى شتراوس تلك الدعوى ، ووضع كمبدأ عام وجود نوع من « الثابت » البنيانى ليس فقط بالنسبة الى كل فكر ممكن بل بالنسبة الى كل تنظيم اجتماعى ممكن : « اذا كان النشاط اللاشعورى للعقل يقوم كما نعتقد على فرض أشكال على المضمون ، واذا كانت هذه الأشكال واحدة تماما بالنسبة الى الجميع : الأقدمين والمحدثين ، البدائيين والمتمدينين فعلينا وحسبنا أن نصل الى الهيكل البنيانى اللاشعورى المصاحب لأية منشأة أو لأى مضمون من أجل أن نحصل على المبدأ المفسر الذى يصلح لتفسير كافة المنشآت وكافة المضامين الأخرى »(١)٠

وفى هذه المرحلة من مراحل التعميم فى الدعوى علينا أن نلجأ الى افتراض وجود هيكل بنيانى ترنسندنتالى للعقل يفرض هذا البنيان نفسه بطريقة أولانية على كافة المنجزات ٠

وهذا اللاشعور ـ لا بالمعنى الفرويدى لهذه الكلمة (من حيث أن اللاشعور عند فرويد يعج بالرغبات (بل بالمعنى الكانطى) باعتبار أن قوامه مجموعة المقولات ، لكن بدون أن يحيلنا الى ذات مفكرة أو أو أنا مفكر) سيكون مصدر كل الهياكل البنيانية الأخرى ٠ ومع ذلك فسيظل هو نفسه واقعة غير قابلة للتفسير ، يستحيل علينا البحث فى نقطة بدئها ، طالما أنه هو نفسه ، بالتعريف ، يمثل الأساس فى كل شيء ٠

هنا ويظهر أمامنا مجالان من شأنهما أن يحدا من نطاق المنهج البنيانى :

١ ـ عندما عرف فلاسفة البنيانية الانسان وثقافته من خلال اللغة فقط فانهم استبعدوا ـ دون مبرر ـ كل القوالب الأخرى للحياة الاجتماعية والثقافية ٠ ومن هذه الناحية ، فان الدراسات التى قدمها « ليروا ـ جورهان » فى « التكنيك واللغة » تمدنا باحتمالات كثيرة تؤيد وجود فروض وتفسيرات أخرى ٠ والحد الفاصل هنا بين الطبيعة والثقافة بين الحيوان والانسان سيرتسم ليس فقط على عتبة اللغة بل على عتبة الفعل والعمل ٠

---

(١) ليفى شتراوس : انثربولوجيا بنيانية ص ٢٨

ويلوح أن هذه الدعوى التي ظهرت أول ما ظهرت في القرن الثامن عشر على يد فرانكلين ثم أضاف اليها ماركس في القرن التاسع عشر اضافات خصبة قد أكدتها اليوم جميع البحوث في علم الحياة وعلم ما قبل التاريخ وعلم التاريخ ٠

٢ ـ وعندما أثار ليفي شتراوس نفسه التصور الماركسي لفكرة الفعل الثوري أو البراكسيس فانه احتفظ لعلم التاريخ ـ ويساعده في هذا علم السكان والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والاثنوجرافيا ـ بدور تنمية دراسة البناءات التحتية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ٠ وهذه البناءات من الممكن أن لا تكون هي البناءات في وجودنا نحن ، وذلك ـ كما يضيف هو في عبارة تثير الدهشة ـ لأن الاثنولوجيا ليست الا الاسيكلوجيا (علم نفس) أولا » (١) ٠

ومن خلال هذا الشطر الاخير من العبارة نرى كيف أن تلك المصادرات المنهجية التي صادر عليها بعض الفلاسفة البنيانيون قد انتهت بتحديد موضوع الدراسة تحديدا فريدا ، وبالتالي ، انتهت بعزل هذا الموضوع عن التاريخ ٠

حقا ، ان هذه الصعوبة لا تظهر في المقام الأول عند ليفي شتراوس نتيجة لاختياره موضوعا خاصا لدراسته ٠ فقد ركز بحوثه بصفة خاصة حول القبائل الهندية البدائية جدا في أمريكا اللاتينية ، أي حول مجتمعات يتكرر هيكلها البنياني من تلقاء نفسه وبدون توقف دون أن يحدث فيه تغير ملحوظ ٠ أي حول مجتمعات ـ بمعنى من المعاني ـ ليس لها تاريخ ٠ لكن ما عسى أن تكون النتائج التي يتكشف عنها هذا المنهج عند تطبيقه على مجتمعات الانتاج التراكمي مثل المجتمعات التي لا تكف عن التحول في بنياتها نتيجة لتطور الرأسمالية ؟

ان هذا التطبيق من شأنه أن يبرز المشاكل المتولدة عن التعارض الواقعي بين الهيكل البنياني والتاريخ في تصور البنيانية ، ذلك التصور الذي تطور خلال السنوات الخمس الأخيرة فأصبح تصورا مجردا مذهبيا يريد أصحابه أن يجعلوا فيه من الهيكل البنياني اللحظة الوحيدة في المعرفة ، اللحظة التي تستبعد اللحظات الأخرى ٠

وتتجلى هذه الصعوبة بكل وضوح في كتاب « ميشيل فوكو » وهو « الكلمات والأشياء » ، وبصورة أكثر وضوحا ، في أعمال الباحثين الذين

---

(١) ليفي شتراوس : شراسة الفكر ، ص ١٧٣ ـ ١٧٤

يعلنون انتماءهم الى الماركسية من أمثـال « لويس آلتوسير » وموريس جوديلييه » ـ على نحو سنرى ذلك فيما بعد ـ في الفصل الذى سنكرسه لدراسة الماركسية ٠

★ ★ ★

تبدو الدعوى التى يدافع عنها « ميشيل فوكو » فى كتابة « الكلمات والأشياء » أول الأمر على أنها دعوى لا خطر من ورائها ٠ فقد حـدد ثلاث هياكل بنيانية متعاقبة لتطور المعرفة : الهيكل البنيانى الذى ساد حتى عصر النهضة ، ثم الذى إستغرق القرنين السابع عشر والثامن عشر ،وأخيرا ذلك الذى ظهر فى القرن العشرين ٠

وهذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة قد عرضه فوكو برشـاقة تأملية وأدبية فائقة ٠

فيبدأ المؤلف بوصف الهيكل البنيانى الذى ساد حتى نهاية القرن السادس عشر بأنه عنصر « الانسجام الكبير بين الكلمات والأشياء » (ص ٥٥) ٠ فحتى القرن السادس عشر « كانت الرموز جزءا من الأشياء » (ص ١١٤) ، والتشابه بينها لم يكن سوى علاقة الوجود بذاته ٠ » كانت الكلمات وما تعبر عنه يمثلان واقعـا أو حقيقـة واحدة (ص ١٨٠) ٠ وبالمثل عندما كان الأمر يتعلق بالعملة فان الرموز التى كانت تدل على الثروة وتقيسها كان من الضرورى أن تحمل معها علاقة الواقع ٠٠٠ فالعملة لم تكن لتقيس الثروة حقا الا لأن الوحدة التي بها تمثل واقعـا موجودا بالفعل نستطيع أن نـرجع اليه أية سلعـة مهما كانت » (ص ١٨٠) « بالنسبة الى رجال الاقتصاد فى عصر النهضة كانت مقدرة العملة فى قياس قيمة السلعة وقدرتها على التداول قائمـة على قيمتهـا الذاتية » (ص ١٨٥) ٠

وحدث فى نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر تحـول عميق فى تصور المعرفة نفسها : « فقد قطعت اللغة علاقتها بالأشـياء» (ص ٦٢) وقد حدد فوكو الهيكل البنيانى الجـديد للمعرفة ابتداء من ميادين ثلاثة ظهرت الى الوجود حينذاك : ميدان للنحو العام ، وميدان التاريخ الطبيعى ، وميدان تحليل الثروات ٠

ومنذ ذلك الحين « عادت اللغة فارتبطت بالأشياء فى علاقات جديدة» (ص ١٠٩) . واذا كانت الرموز حتى القرن السادس عشر جزءا من الأشياء (قارن صـ ١١٤) فانها قد أصبحت ابتداء من القرن الثامن عشر أحوالا للتمثلات ، ودلالات للأشياء المرئية (صـ ١٤٤) .

وتكونت المصطلحات الخاصة بكل علم ، وكان تحقيق هذه المصطلحات بصورة نموذجية فى علم التاريخ الطبيعى الذى تمثل لغته النموذج للغة المتكاملة : أعنى لغة منتظمة تتيح ترتيبا عاما لتمثلاتنا وللغتنا معا . وذلك لأن التصنيف الذى قدمه « اينيه » (١) للأجناس البنيانية قام على أساس مقارنة الهياكل البنيانية المرئية للنباتات . لكن هذا التصنيف خلافا لما تم فى التصانيف السابقة عليه ـ لم يقم على أساس تتبع أوجه الشبه بين النباتات بل قام على أساس رصد « الهوية والخلافات وعزل خصائص قائمة بذاتها تميز فى قلب الواقع بين الكائنات تمييزا ينطبق عليها جميعها ، بحسب شكلها فى المكان ، وعددها ، ونظامها ونسبها . فهو يقول : « لابد ن نراعى فى كل ملاحظة نقوم بها العدد والشكل والنسب الخاصة بالموقف الذى ندرسه » (نقلا عن فوكو ص ١٤٦) .

وهذا التصور الكلاسيكى للمعرفة يتحدد بثلاث مبادىء رئيسية :

١ ـ روح العلوم الرياضية (ماتيزيس) بالمعنى العام للكلمة ؛ أى ليس فقط بمعنى رؤية الواقع من خلال روابط رياضية ، بل بالمعنى العام للقياس والنظام (ص ٧٠ ، ص ٨٩) .

٢ ـ التصنيف ، أى امكانية تصنيف التمثلات المتعلقة بكل ما نراه فى الكون المرئى وفقا لنظام ترتيبى موحد .

٢ ـ التحليل التكوينى ، أى امكانية اعادة تكوين أكثر المظاهر تعقيدا ابتداء من عناصر بسيطة ، عن طريق تركيبها وفقا للنموذج النظرى الذى تقدم لنا الآلية طرازه النموذجى .

ويخضع تحليل الثورات لنفس التشكيل الذى يخضع له التاريخ الطبيعى والنحو العام ، اذ لم تعد القيمة الذاتية للمعدن الذى تصنع منه العملة هو الذى يعطى القيمة للأشياء (ص ١٨٨) . وهنا يستعير فوكو الدعوى التى أعلنها « سكيبيون دى جرامو » فى رسالته عن الملك

---

(١) عالم النبات والحيوان السويدى (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨) (المترجم) .

الأخير : « لا تستمد العملة قيمتها من المادة التى صنعت ، بل من الشكل أو من صورة أو علامة الأمير » (نقلا عن فوكو ، ص ١٨٧) • وقد أتاح التخلى عن الفرض القائل بوجود قيمة خاصة للمعدن ذيوع نظرية « العملة التصويرية » التى لها من الهيئة البنيانية ما للخاصية التمثيلية فى التاريخ الطبيعى وما للكلمة التمثلية فى النحو العام •

فى هذه الميادين الثلاثة تكون الرموز (الكمات ، الخصائص أو العملات) تصويرات مزدوجة للعالم المرئى • وكما كتب فوكو فى كتابه « تاريخ الجنون » (ص ١٢) : « ما كان قد تكون ابان القرن السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير الصور ، كان اذن هيكلا بنيانيا فى عالم الادراك الحسى ولم يكن نسقا تصوريا »•

لكن فى نهاية القرن الثامن عشر بدأت المعرفة تتخذ شكلا جديدا • فلم تعد توضع فى مستوى التمثلات والمرئى بل أصبحت تعبر عن بعد جديد للواقع : هو هيكله البنيانى الخفى •

ففى ميدان الاقتصاد السياسى مثلا حدد آدم سميث الثروة لا بالنظر الى جانبها المرئى التمثلى بل بالنظر الى أساسها الخفى : وهو العمل • وفى ميدان علم الحياة لم يعد الهيكل البنيانى ابتداء من « جوسيو » أو « لامارك » يتحدد عن طريق لصق العناصر المرئية بعضها بالبعض الآخر بل بالقياس الى ما فى الكائن من علاقات باطنية ، وبالقياس الى مبدأ داخلى يخضع له تشكيل الكائن • والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بفقه اللغة حيث أصبحت الغلبة للنسق اللغوى على العلاقات النحوية التى ندركها ادراكا مباشرا •

ففى كل الميادين تغيرت صورة المعرفة • ففى الاقتصاد السياسى حل العمل والانتاج محل التبادل وأصبح هذا الأخير يجد تفسيره فيهما تماما كما أصبح التشكيل البيولوجى مبدأ باطنيا يفسر به وجود الكائنات الحية ، كما أصبح الهيكل البنيانى للغة هو المبدأ الباطنى المفسر للنسق اللغوى • وأصبحنا فى هذه الزاوية الجديدة نشاهد ما يطلق عليه فوكو « انسحاب المعرفة والتفكير خارج نطاق التمثلات الحسية » (ص ٢٥٥) •

وهذا التطبيق الذكى للمنهج البنيانى فى دراسة أشكال المعرفة له نتائج ثمينة • وعلى الماركسيين — بدلا من أن يعارضوه — أن يتجهوا الى تعميم استخدامه وأن يوسعوا من تطبيقه فى ميادين أخرى • فان ما

قام به فوكو لاستخلاص الهيكل البنيانى المشترك بين علوم ثلاثة فى مراحل مختلفة من تطور التفكير الغربى، وما فعله ليفى شتراوس وديميز بل فى دراسة الأساطير ، وما أداه بيير فرانساستيل لدراسة الفنون من المؤسف حقا أن الباحثين الماركسيين لا يتبنوه لكى يخرجوا بدراسة علمية عميقة للبناءات الفوقية .

اننا لا نشك أبدا فى قيمة المنهج البنيانى . على العكس من ذلك ينبغى أن ننظر اليه باعتباره احدى اللحظات الضرورية فى كل بحث ماركسى .

لكننا نثير حول كتاب فوكو نوعين من الاعتراضات : اعتراضات من ناحية الواقع ، واعتراضات من ناحية المبدأ .

فالأسس التاريخية التى أقام عليها فوكو نظريته الذكية أسس واهية جدا . كان عليه أن يعرج قليلا على التاريخ ، ويحترم الترتيب الزمنى للأحداث ليتيسر له تنظيم علم التاريخ الموازى أو بالأحرى علم الآثار الموازى فى داخل العلوم الثلاثة ، ليصل الى هذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة ، فى صورته المنظمة الكاملة التى توفر للقارىء عند قراءته له احساسا جماليا حقيقيا . وبدون أن ندخل فى نقاش تفصيلى يتطلب التحليل الدقيق على يد مؤرخ لغوى ومؤرخ فى علم الحياة ومؤرخ فى علم الاقتصاد السياسى . بوسعنا أن نقنع بالاعترافات التى يقدمها المؤلف نفسه فعلى سبيل المثال ، بعد أن أشار فوكو الى النص الذى أخذه من سكيبيون دى جرامو ، وهو نص مؤيد لدعواه (ص ١٨٧) والذى بدت فيه العملة على أنها مجرد علامة على الثروة وليست فى حد ذاتها ثروة ، ذكر بعد بضع صفحات النقد الذى وجهه « تيرجو » ضد مذهب عالم الاقتصاد « لو » . . فتيرجو يعيب على « لو » اعتقاده بأن العملة ليست الا مجرد علامة على الثروة ، وأن قيمتها مستمدة من صورة الأمير التى عليها ... لكن هذه الصورة لا تصك على العملة الا لتشهد على وزنها وقيمتها الاسمية ... ولهذا فان النقود تعد سلعة . بل انها مقياس تقاس به قيمة السلع الأخرى ، وليست علامة » . والآن ، فان تيرجو كتب هذا النص عام ١٧٤٩ أى بعد ما يزيد عن قرن على تاريخ نص سكيبيون دى جرامو ، الذى كتب عام ١٦٢٠ . ولهذا تطلب الأمر من فوكو ليثبت دعواه ، ولسهولة عرض النسق الذى ذهب اليه أن

يقلب التسلسل الزمنى للأحداث · وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئى ما كنا لنشير اليه الا لأنه يمثل اتجاها دائما وضارا فى تلك البنيانية المجردة المذهبية التى استخفت تماما بالتسلسل الزمنى للأحداث وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئى ما كنا لنشير اليه الا لأنه يمثل اتجاها دائما ضارا فى تلك البنيانية المجردة المذهبية التى استخفت تماما بالتسلسل الزمنى للأحداث التاريخية ، واستبعدت تماما وببساطة مطلقة كل ما لا يتمشى طواعية مع النسق الذى تريده ·

أما الاعتراض من ناحية المبدأ على فوكو فانه يثير مشاكل أكثر خطرا · وكان سارتر هو الذى أثار هذا الاعتراض فى حديث أجرته معه مجلة « آرك » · ففوكو قدم وصفا للمراحل المختلفة وللهياكل البنيانية للفكر الغربى منذ عصر النهضة · لكن مع تسليمنا بأن الجدول الذى قدمه لهذه المراحل صحيح من الناحية التاريخية (وهو أمر مشكوك فيه جدا) فان سارتر كتب يقول : « ان فوكو لم يقل لنا ما كان سيكون أكثر اثارة بالنسبة لنا ، ألا وهو : كيف يتم تكوين كل لون من ألوان التفكير ابتداء من هذه الشروط ، ولا كيف يتحول الناس من تفكير الى آخر ···· انه يميز بين عصور التفكير ، ويقول ان هذا جاء بعد ذلك ··· لكنه بدلا من أن يستخدم السينما فى عرضه لجأ الى الفانوس السحرى واستبدل بالحركة مجرد تتابع لمراحل ساكنة ، كل مرحلة منها فى اثر الأخرى » ·

والحق أن ما يثير الانتباه فى كتاب « الكلمات والأشياء » ، وهو ما استحق بسببه اشارتنا الى أن فوكو قد عرض فيه صورة من صور « قانون الأطوار الثلاثة » عند أوجست كومت ، الأمر الذى يعود بنا الى شكل آخر من أشكال الفلسفة الوضعية ، أن صاحبه قد وصف روابطها البنيانية ، لكن بدون أن يضع المشكلة فى علاقاتها مع حياة الناس ككل ومع أفعالهم العملية ومع تاريخهم · ولم يكتف فقط بعدم اثارة هذه المشكلة بل استبعدها صراحة · وعلى سبيل المثال ، فان فوكو قد حدد الفترة من عام ١٧٧٥ حتى عام ١٧٩٥ باعتبار أنها احدى اللحظات الفاصلة فى تغير النظرة فى نظرية المعرفة فى العالم الغربى · لكنه لم يشر مرة واحدة الى الدور الذى قدر للثورة الفرنسية أن تلعبه فى تغير هذه النظرة ، مع ن جيرول وهيبوليت قد أقرا بحق ، بمناسبة الكلام عن نيتشه وهيجل ، أن هذه الثورة تمثل التجربة الميتافيزيقية الرئيسية لمفكرى تلك الفترة ·

وفوكو يعلن بعد هذا ، دون أن يقدم دليلا واحد يؤكد به ما يقول (ص ٢٧٤) : « أن الماركسية لم تحدث فى المستوى العميق للمعرفة الغربية أى تحول واقعى · انها بالنسبة الى الفكر فى القرن التاسع عشر مثل السمكة فى الماء ، لم تستطع التنفس فى أى مكان خارجه » ·

وتتجلى جرأة هذا القول عندما يصف فوكو نظرية المعرفة ابتداء من العصر الحديث بأنها تميزت بالبحث عن الهياكل البنيانية الخفية الباطنية ، وذلك فى مقابل نظرية المعرفة القديمة التى كانت تبحث عن هذه الهياكل على مستوى التمثيل الحسى والمرئى ·

لكن ثمة دعوى رئيسية لماركس تتصل بنظرية المعرفة مؤداها أن العلم يهتم بالضرورة الباطنية الخفية ولا يقف فقط عند الروابط الدائمة الظاهرة بين الوقائع · وقد وجه ماركس وانجلز نقدا مستمرا ضد فلسفة الوضعية · وبالرغم من هذا ، فان فوكو يجمع فى حديثه بينهما وبين أوجست كومت · وكملاحظة عابرة ، ومن أجل أن نفهم وضع هذه الملاحظة بالقياس الى احترام التاريخ ، فانه يصعب علينا أن نفهم كيف تتمشى فلسفة أوجست كومت مع المعرفة فى القرن التاسع عشر ، بالصورة التى يحددها فوكو ·

لكن ليس هذا هو المهم ·

فان فوكو لم يستطع أبدا أن يهتم بعملية الانتقال من هيكل بنيانى الى آخر · لأن الهيكل البنيانى الذى يمثل عنده كلا غريبا عن الانسان ، أو ، كما يقول سارتر ، انه يمثل « الشىء الذى يتحدد وجوده بدوننا » · ويبدو لى أن فوكو ـ أكثر من أى فيلسوف آخر ، قد أرجع علوم الانسان الى علوم الأعمال التى صدرت من الانسان · بل انه درس هذه الأعمال ، منظورا اليها فى هيئاتها البنيانية ، كما لو كانت تصدر عن أى شخص ·

وأخيرا فان حجر الزاوية فى تصور فوكو كله قائم فى هذا الاستبعاد للانسان · ولكى يبرر موقفه هذا ، حاول أن يعتمد بصفة رسمية الفكرة التى تقول بأننا قد تجاهلنا ببساطة حتى تلك الفترة الدور الذى تقوم به الذات فى المعرفة وفى التاريخ ·

يقول فوكو (ص ٣١٩) : قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان وجود ، تماما كما لم تكن قد وجدت القدرة على الحياة ، وخصوبة

العمل ، والثقل التاريخي للغة ، لكن صناعة المعرفة قد أخرجت لنا من يديها مخلوقا حديثا تماما ، وذلك منذ أقل من مائتين من السنين فقط » ٠

ويشرح لنا فوكو كيف أن الانسان فى التصور الكلاسيكى للمعرفة لم يكن له وجود خاص ، ولم تكن له ذات عارفة ٠ طالما أن كل شيء كان يدور فى مستوى التمثل الحسى ٠ فى تلك الفترة ، أخذت الطبيعة الانسانية على أنها جزء من مسار الطبيعة ، ونظر الى الانسان على أنه نقطة تتجمع عندها العلاقات ، أو على أنه مركز لقاء قوى متعددة ، أو على أنه بقعة يتم فيها التلاحم بين التمثل الحسى والوجود ٠ وباختصار ، نظر اليه على أنه نقطة فردية ، مجرد موجة فى دوامة القول الذى يتشابك فيه مـــا تتمثله فى ذلك وما هو موجود فعلا ٠ وذلك هو المعنى الذى يفهمه فوكو من الكوجيتو عنـد ديكارت (ص ٣١٨ الى ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٣ الى ص ٣٣٩) ٠

حتى اذا ما وجد ميدان جديد للمعرفة ، وحصلت هذه المعرفة على بعد جديد لها ، بعد مولد علم الاقتصاد والسياسى وعلم الحياة وعلم فقه اللغة وتجاوزت بذلك هذا السطح الظاهرى للتمثلات من أجـــل البحث فيما وراءه عن هياكل بنيانية خفية وعميقة للعمل والحياة واللغة نفسر بها العالم المرئى ، حينئذ فقط « ظهر الانسان بوضعه الذى يملؤه اللبس باعتباره موضوعا للمعرفة وذاتا تعرف » (ص ٣٢٣) عندما اتخذت التمثلات الحسية لنفسها نوعا من البطانة ، عندما أصبحت تدل فقط على مجرد عالم مرئى لمستوى من المسنويات لا يتكشف لنا القانون الذى يخضع له الا اذا بحثنا عنه وراء المظاهر المحسوسة ، حينئذ فقط أصبح للذات الحق فى المطالبة بمكان متميز ٠ لكن اذا كان علينا أن نبحث عن العمل وعن الانتاج خلف المظهر السطحى للعلاقات المتباينة المتشابكة ، فان من حقنا أن نسأل : من يقوم بهذا العمل ؟ ومن يؤدى ذلك الانتاج ؟

وبالمثل ، اذا كان هناك نسق لغوى يجعل العلاقات النحـــوية التى تقوم بين أجزاء الجملة أمرا ممكنا ، فسينتهى بنا الأمر الى أن نسأل: من الذى ســيقوم فى نهاية الأمر باعطاء معنى لهذا النســق وللكلمات وللعلاقات القائمة بينها ؟ فى هذا التصور الجديد للمعرفة عند فوكو سيكون الانسان كما لو كان يحتل مكانا فى الفراغ ٠

ان كانط قد ملأ هذا الفراغ الجاثم بقوله بالأنا الترنسندنتالى فى قلب كل هذه الدلالات ٠يقول فوكو : « كانت نهاية الميتافيزيقا تعبيرا

ذا وجه سلبي عن حدث أكثر تعقيدا ظهر في الفكر الغربي . وأعني به ظهور الانسان » باعتبار أنه يمثل « بطانة غريبة تجريبية ـ ترنسندنتالية طالما أنه يمثل موجودا نجد فيه معرفة كل ما يجعل ألوان المعرفة كلها أمر ممكنا » (ص ٣٢٩) .

وبعد أن وضع فوكو الماركسية ضمن الفلسفات الوضعية من الطراز الأول (ص ٣٣٢) وهو أمر يدل على جهل تام بالفكر الماركسي بين لنا أن معارضة الوضعية لن يتأتى عن طريق « عودة من جديد الى العالم الحسي المعاش » بل ستكون « عن طريق البدء بالسؤال عما اذا كان الانسان موجودا حقا أم لا » (ص ٣٣٢) .

وابتداء من هذا السؤال حاول فوكو جاهدا أن يقدم لنا كيانا ترنسندنتاليا من غير ذات ، ونسقا من جميع الممكنات التي سيكون الانسان غائبا عنها .

الانسان هنا قد أصبح « بقعة للتجمع » وجدت في مسار يتجاوزها من كل جانب . لكن « كيف يمكن للانسان أن يكون هذه الحياة التي تتجاوز جدا شبكتها وضرباتها وقوتها الدفينة عالم التجربة التي يتلقاها بشأنها ؟ كيف يمكن للانسان هو نفسه أن يكون ذلك العمل الذي تفرض متطلباته وقوانينه عليه كما لو كانت تمثل وجودا غريبا عنه كل الغرابة ؟ كيف يمكن له أن يكون «ذاتا» للغة أخذت منذ ملايين السنين تتكون بعيدا عنه ، واتخذت لها نسقا تجاوز حدوده ... ؟ ثم ان على الانسان ، في داخل هذه الذات أيضا ، أن يتخذ لكلامه ولتفكيره مسكنا ، كما لو كان الكلام والفكر لا يفعلان شيئا آخر الا أن يحركا بعض الوقت بقعة واحدة على هذا الشريط من الممكنات التي لا تحصى ؟ » (ص ٣٣٤) .

وهناك كلمة يتردد استعمالها عند فوكو ، وهي كلمة « ومضات الضوء » . وهذه الكلمة تعبر جيدا عن تصوره للانسان ، ذلك التصور الذي يقوم على « ومضات ضوئية » سريعة غير مستقرة على بحر الممكنات الواسع ، ويمثل الانسان فيها تحققاتها المؤقتة والوهمية .

والكوجيتو المعاصر في رأي فوكو يختلف عن الكوجيتو الديكارتي كما يختلف تفكيرنا الترنسندنتالي عن التحليل الكانطي » (ص ٣٣٤ ـ ص ٣٣٥) . فكما أن تفكيرنا الترنسندنتالي يدور حول شبح الذات يروضه بالتعاويذ ، كذلك فان الكوجيتو كما نتصوره لم يعد يتجه كما

كان عند ديكارت الى اقامة الحواجز بين الفكر الصحيح والخطأ أو الوهم ، بل اتجه الى ممارسة نشاطه حول ما فيه ، وما حوله ، وما تحته مما ليس بتفكير ، لكنه مع ذلك ليس غريبا عن التفكير » (ص ٣٣٥) أى أنه يمارس نشاطه فى اللاشعور الفرويدى ، على سبيل المثال ، أو على الهيكل البنيانى الذى يتميز بأنه النموذج للفكر الذى لا يفكر فى ذاته ·

وقد وعدنا فوكو بأن التفكير الموضوعى سيكون بوسعه أن يتجول فى الانسان كله » (ص ٣٣٥) ، وأن يحيل الانسان الى ما بدأ يتكشف منه « فى العمل والحياة واللغة » (ص ٣٤١) ·

وفى كلمة واحدة ، فان علوم الانسان لا يمكن أن توجد الا اذا كف الانسان عن الوجود · وهذا ما يؤكده فوكو ، فى تلك الكلمات الصريحة : « لم يعد بوسعنا فى هذه الأيام أن نفكر الا فى فراغ الانسان الذى تلاشى » · ثم يضيف : « لا نستطيع الا أن نصطنع « الضحك الفلسفى » ، « من كل هؤلاء الذين مازالوا يريدون أن يتحدثوا عن الانسان وعن مسلكته وعن قدراته على التحرير » (ص ٣٥٣ — ص ٣٥٤) ·

وبعد أن ذكرنا بحق بالأشكال الثلاثة الرئيسية التى تمت بها السيطرة على الانسان من خلال علم الحياة ، وعلم الاقتصاد السياسى وعلم اللغة ينتهى فوكو الى هذه النتيجة : « العلاقة الزوجية القائمة بين الوظيفة والمعيار ، بين الصراع والقاعدة ، بين الدلالة والنسق ، تغطى كل ميدان المعرفة فى الانسان ، من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر » (ص ٣٦٩) ·

والمشكلة عند قائمة فى هذا الاستبعاد القطعى الذى بدا فى هذه الكلمات الأخيرة : « من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر » وفوكو يوضح أن أكبر تقدم حققته العلوم الانسانية يتمثل فى أنها استطاعت أن تكشف عن اللاشعور باعتبار أنه هو الموضوع الرئيسى الذى تتناوله هذه العلوم » (ص ٣٨٣) · وهو يغتبط لأن التحليل النفسى قد قيل عنه ما كان يقوله ليفى شتراوس عن الاثنولوجيا (علم السلالات البشرية) : « ميزة هذه العلوم أنها تذيب كيان الانسان » (ص ٣٩١) ·

تلك هى النتيجة التى ينتهى اليها فوكو : « كان الانسان يمثل وجها اتضحت معالم صورته بين لهجتين صور فى احداهما على أنه

اختراع أظهرنا التاريخ الأثرى لتفكيرنا ببساطة على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له ··· وصور فى الثانية على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له ··· وصور فى الثانية على أنه سيتلاشى من الوجود » (ص ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨) لكن ما قيمة تصور فوكو للانسان باعتبار أنه ـ أى الانسان ـ لم يتضح على أنه ذات شخصية للمعرفة ومركز للمبادرة التاريخية والاختيار والمسئولية الا فى عهد حديث ، يرجع تاريخه فقط الى أقل من قرنين من الزمان ، أى منذ الفلسفة النقدية عند كانط ؟ ·

يقول فوكو باستخفاف : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا فان الغرب لم يعرف الا صورتين للأخلاق : الصورة القديمة (التى ظهرت فى الرواقية والأبيقورية) التى أقامت نظرتها على ما فى العالم من نظام ، واستطاعت عن طريق اكتشافها للقانون الذى يحكمه أن تستخلص منه مبدأ للحكمة وتصورا للمدينة ··· والصورة الحديثة التى لم تنشأ ، على العكس من ذلك ، أن تقدم صياغة ما للأخلاق طالما أن كل آمر أخلاقى قائم داخل التفكير ومصاحب لحركته الداخلية متخذا لنفسه هدفا واحدا هو أن يضع يده على ما ليس يخضع للتفكير ··· وهذا هو الوعى بالذات ··· أو هو الظهور الى دائرة الضوء لذلك الجزء المظلم من الانسان الذى يحبس فى نفسه ، انه بعث الحياة فى الساكن عند الانسان · كل هذا هو الذى يكون فى حد ذاته مضمون الأخلاق وصورتها » (ص ٣٣٨ ـ ص ٣٣٩) ·

لكن هذه الطريقة التى استخدمها فوكو برفع كتفيه استخفافا ، أو باستعماله خمس كلمات فقط وهى : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا » أو حذف بها كل التراث المسيحى فى الأخلاق ، وهو ذلك التراث الذى ملأ الى حد كبير تلك الفترة التى وقعت بين ما أطلق عليه فوكو اسم الأخلاق القديمة (الرواقية والأبيقورية) والرفض المعاصر للأخلاق من زاوية البنيانية المذهبية . اجراء تعسفى بالنسبة الى التاريخ لا يقوم به الا فارس مغوار · وذلك لأن فكرة الانسان باعتباره ذاتا ـ لم تشطب بجرة قلم تأثير عدة قرون ـ لا تبدو على أنها من خلق القرن الثامن عشر فقط ، ابتداء من روسو وكانط ، تبدو مرتبطة أولا ؛ على الأقل فى العالم الغربى ، بتأثير الكنيسة ، وربما أيضا بدت مرتبطة بالتراث اليهودى وتأثيره على الفكر اليونانى · وعلى أى حال ، فأنا لا أعرف أين يضع فوكو كتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطينوس أو

حتى أعمال الآباء اليونان من أجل أن يقيم على تصورهم لشخصية الانسان الالهى فكرة شخصية الانسان البشرى ، وهى فكرة غريبة عن لغة الفلسفة اليونانية البعيدة عن هذا التصور ·

هذه الفكرة حتى فى صورتها العلمانية لم تتوقف حتى فى أيامنا هذه عن الظهور · لكن علينا أن نمحو صفحات كثيرة من تاريخنا اذا أردنا أن نقول بأن الانسان لم يظهر الا فى نهاية القرن الثامن عشر · واذا بدأنا من ديكارت ، كما يريد فوكو ، فان الكوجيتو لن يكون اختيارا بين التفكير والخطأ أو الوهم فى داخل عالم التمثلات الحسية (ص ٣٣٥) · وقد عقد فوكو العزم على أن يلغى من مفهوم الكوجيتو كل احالة الى الذات ، وكل بعد جوانى ، وكل معنى للحرية ·

هذا التصور المجرد والمذهبى للبنيانية لا يكتفى فقط باعادة كتابه التاريخ بطريقة اصدار الأوامر ، بل انه يجعل حركة التاريخ نفسها غير مفهومة ·

لكن من أجل أن نبقى على ديالكتيك التاريخ ، ينبغى علينا أن نرفض الالتجاء الى تلك النظرية الدوجماطيقية التى جعلت من الهيكل البنيانى العنصر الوحيد فى المعرفة · أى أن علينا أن نضع أنفسنا وجها لوجه أمام مشكلة تكوين وتطور وموت الهياكل البنيانية ، وقيام هياكل أخرى مكانها ·

وضرورة الاعتماد على هذه النظرة التاريخية لا تبدو ملحة قدر الحاحها عندما يتناول فلاسفة ماركسيون دراسة الاقتصاد السياسى والتاريخ ، من تلك الزاوية القاصرة ، على نحو ما فعل ذلك آلتوسير وجود يلييه ·

محتويات الكتاب

جمهورية مصر العربية

مطبوعات

المجلس الاعلى للثقافة

رقـم

- ٢٧١ -

القاهرة

١٤٠٣ ـ ١٩٨٣

رقم الايداع بدار الكتب ٤٨٢٣/١٩٨٣

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٢٢١ ـ ٠

هذا الكتاب

كتاب يقدم إلى القارىء العربي صورة حية لأكثر التيارات الفلسفية المعاصرة ذيوعا ، وهي تيارات كانت في أساسها تعبيرًا وإجابة في الوقت نفسه عن أزمات العصر التي حاصرت الإنسان المعاصر والعلم المعاصر والشعوب المعاصرة . ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبح واضحا للعيان أن العالم يعاني من صراعات شتى شكلت مأساة الإنسان المعاصر ، وعلمت تمزقاته ، وأدت أو كانت هي نفسها إنعكاسًا لوجوده المتصدع ، ولإفلاس اليقين العلمي من حوله . ولانهيار فكرة الوحدة بين الشعوب نظرًا لانقساماتها الحادة ولشيوع أسلحة الدمار بينها ، الأمر الذي باعد بين البشر وبين ما ينشدونه من سلام فيما بينهم وبين أنفسهم ، وفي العالم المضطرب من حولهم .

فكانت فلسفات الوجودية والفينومينولوجية والفكر المسيحي المعاصر والشخصانية والبنيوية والماركسية المعرفية . الخ عبرت كل فلسفة منها عن رؤية خاصة أو عن زاوية معينة أطلت منها على الإنسان ، وكان جماعها كلها هذه «النظرات حول الإنسان» شرحها المؤلف في صدق ، وأيضا من منظوره الشخصي الذي يعلم القارىء كيف تطور فأصبح فكرًا انفتاحيا لا ضفاف له ولا قوالب جامدة تحد من انطلاقاته .

سيجد القارىء في هذا الكتاب معالجة وافية لكل تلك الفلسفات ، مدعمة بنصوص كثيرة اقتبسها المؤلف من أمهات الأعمال التي تناول فيها أصحاب تلك التيارات الفكرية أراءهم ، ومذيلا كذلك ـ وهذا شيء نادر ـ برأي هؤلاء الفلاسفة الأحياء أنفسهم أو برأي ممثليهم فيما كتبه المؤلف شارحا لأفكارهم .

وليس من شك في أن كتابا كهذا كان ينقص المكتبة الفلسفية العربية ، وأن وجوده اليوم بين يدي القارىء العربي من شأنه أن يسد فراغا في حياتنا الثقافية المعاصرة .

يحيى هويدي